TETRALOGIE

REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE

3/1

Hans P. Sturm

Die vier Stadien des Ent–Setzens

WIDERSPIEGELUNG DES GEISTES I

Edition Verstehen

Hans P. Sturm

TETRALOGIE

REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE

UNIVERSAL-EINFÜHRUNG

IN JEDES
DER

13 BÜCHER

Digital-Edition
Edition Verstehen – Augsburg [1]2022

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Sturm, Hans P.
Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/1
Widerspiegelung des Geistes I.
Die vier Stadien des Ent–Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den »Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte.
Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Re–flexion
Mit einer Universal-Einführung in jedes der 13 Bücher
Augsburg : Edition Verstehen
Verlag der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen e.V.
c/o Prof. Dr. Hans P. Sturm, Schertlinstr. 16 d, D–86159 Augsburg
www.getrav.de
ISBN 978-3-937736-14-3

©2022 Hans P. Sturm

Satz: Hans P. Sturm
Umschlag-Idee: Hans P. Sturm
Computergraphische Umsetzung: Peter Lütke-Wissing (Fa. symbiosys^2)
Cover-Motiv (modifiziert): Pond Snail, ©Green Things 2007, Röntgenphotographie von George Green, Coronado/CA – Autor und Verlag danken dem Copyright-Eigentümer für die kostenfreie Zur-Verfügung-Stellung und Genehmigung der Verwendung für dieses Buch
Computersatztechnische Beratung: Dr. Jean Urban Andres (Fa. SatzWeise)
EDV-Betreuung und -beratung: M.A. Clemens Eisenmann / Dipl. Soz.-Päd. Heiko Helbig / PD Dr. Manfred Negele

Print-Erstaugabe Augsburg 2014

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

ISBN 978-3-937736-14-3

AUGSGANGSPUNKT
(ÜBERBLICK)

Um den Zugang zur unentgeltlichen Digital-Publikation meiner Hauptwerke mit dem übergreifenden Titel ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ in 13 Bänden zu vereinfachen, stelle ich jedem der so zu bezeichnenden Faszikel diese Hinweise zur Erleichterung des Umgangs mit den satztechnischen, sprachlichen, methodischen und einigen diesbezüglich relevanten inhaltlichen Charakteristika voran. Diese Hilfestellung kommt nicht zuletzt denen entgegen, die sich die philo-sophischen Inhalte des Werks nicht in Gänze erschließen wollen, für spezielle Themengebiete, welche in dessen einzelnen Büchern ausgearbeitet sind, aber interessieren. Die darin gesammelten Angaben sollen übergreifend für alle Bände und deren Teilbände gelten. Auf Besonderheiten der jeweiligen Einzelbände wird in diesen selbst mit vorangestellten Bemerkungen zu den relevanten formalen und technischen Spezifika aufmerksam gemacht. Die sieben Faszikel der ›Widerspiegelung des Geistes II‹ habe ich mit einer eigenen Einleitungsstudie, der ›Widerspiegelung des Geistes II/1‹ eröffnet.

In diesem Zusammenhang dürfte es nicht unerheblich sein zu erwähnen, daß die im Druck erschienenen Hauptbände ›Weder Sein noch Nichtsein‹ (digital: ›Tetralogie 1‹) und ›Urteilsenthaltung‹ (digital: ›Tetralogie 4‹, mit dem neuen Titel ›Ansichhalten‹) in beträchtlichem zeitlichen Abstand zu den übrigen meiner Studien in Buchform erarbeitet, geschrieben und publiziert wurden. Satztechnisch bedeutet das, daß sie unter den Anfangsbedingungen der computertechnischen Textverarbeitung angefertigt wurden, was nicht nur

bei der typographischen Generierung von für die Transliteration des Sanskrit, Päli und Altriechischen benötigten Sonderzeichen beträchtliche Schwierigkeiten bereitete, sondern sich mir, einem Amateur in Sachen elektronische Datenverarbeitung, auch bei der Konvertierung und weiteren Aufbereitung der vorhandenen Daten zur Bearbeitung auf den neuesten, für die digitale Veröffentlichung erforderlichen Betriebssystemen als ein schier unüberwindliches Hindernis in den Weg stellte. Nach zahlreichen vergeblichen Versuchen wollte ich die Unternehmung schon abbrechen. Durch mein unermüdliches Aus- und Herumprobieren fand ich dann aber doch einen Weg, genauer gesagt, einen Umweg, auf dem die Konvertierung über einige aufwendige Zwischenschritte möglich wurde. Die insgesamt entstandene zeitliche Verzögerung der Fertigstellung durch all das ist natürlich beträchtlich und in vielen Monaten zu bemessen.

Betreffs der digitalen Neuveröffentlichung meiner genannten beiden Erstlingswerke mußten im Gefolge davon viele arbeitsintensive schriftsatztechnische Veränderungen gegenüber der Druckfassung vorgenommen werden. Da meine beiden zeitlich frühest publizierten Bücher in Wissenschafts-Verlagen nach deren Layout-Kriterien erschienen und meine elektronischen Fassungen, wie erwähnt, noch mit den Mitteln der Anfangszeit der computertechnischen Textverarbeitung angefertigt wurden, mußte für die digitale Ausgabe ein neuer Schriftsatz angefertigt werden, bei dem sowohl das Schrift- und Seitenlayout als auch die Paginierung an die Gestaltungskriterien der später erschienenen und von mir selbst gesetzten Bände angeglichen wurde. Einige nicht ins Gewicht fallende Besonderheiten bei der Zitierweise mußten allerdings gemäß der im Druck erschienenen Veröffentlichung belassen werden. Dafür werde ich gleich noch die Gründe nennen.

Abgesehen von bestimmten Schriftauszeichnungen und Anführungszeichen, deren Arten ich damals nicht eins zu eins aus den Originalen übernehmen, sondern nur mit Hilfe mir zur Verfügung stehender Darstellungsweisen wiedergeben konnte, hat das nur formale und je nach Geschmack ästhetische Relevanz. Wo ich keinen oder nur einen inakzeptabel schweren Zugang zu den benötigten Texten hatte, um einen Abgleich vorzunehmen, wurden sie im digitalen Text entweder wie in den gedruckten Büchern beibehalten oder ich versuchte sie aufgrund des Kontexts bzw., soweit erinnerlich, aus dem Gedächtnis originalgetreu wiederzugeben. In die 8 Bücher der ›Tetralogie 3‹ und die ›Tetralogie 2‹ konnte ich diesbezüglich überhaupt nicht mehr eingreifen, was besonders für die in Zitaten vorkommenden Anführungszeichen gilt, die oft nicht nach den Originalen, sondern pragmatisch gemäß dem Ähnlichkeits- und Deutlichkeitsprinzip gesetzt wurden, wobei doppelte Anführungsstriche unten und oben häufig durch doppelte Guillemets mit der Spitze nach innen ersetzt sind. Wo möglich, gab ich Anführungszeichen in Zitaten genau nach den dort verwendeten Zeichen an, auch wenn dies nach der üblichen und bisher verbindlichen deutschen Rechtschreibung inkorrekt ist.

An dieser Stelle ist noch anzumerken, daß Originaltexte von sogenannten Klassikern bis in die Moderne, die je nach Alter und Herkunft in nicht mehr gebräuchlichen oder veralteten Sprachen abgefaßt sind, wo irgend möglich, in Kursivschrift wiedergegeben wurden. Dabei ist zu beachten, daß darin vorkommenden Schriftauszeichnungen in umgekehrter Schriftlage aufscheinen: Normalschrift kursiviert, Kursivschrift normal, Transkriptionen und Transliterationen immer kursiv. Ist ein Quellentext in Lateinschrift mit oder ohne diakritische Zeichen meiner Übersetzung beigefügt, wurde auch dieser kursiviert. Diesbezügliche graphische Varianten wurden ausschließlich zu Zwecken der Übersichtlichkeit eingeführt.

Nachdem die umformatierten Texte, insbesondere die umschriftlichen Sonderzeichen, nach der Konvertierung der Daten nicht durchgehend und in jedem Falle überprüft werden konnten, bleibt mir nur zu hoffen, daß sich bei der mehrfachen elektronischen Datenumwandlung und der Nachbearbeitung der Texte keine oder nur wenige unentdeckte und unwesentliche Fehler eingeschlichen haben, für die ich die genau Lesenden und Mitdenkenden, aber auch die satz- und schriftspezifisch Interessierten um Nachsicht bitte. Die Alternative dazu wäre womöglich gewesen, wegen der notwendigen mehrmaligen, d.h. langwierigen und arbeitsaufwendigen Prüfung der Daten, diese, aus welchem konkreten Grund auch immer, schließlich nicht mehr veröffentlichen zu können.

An den ersten beiden meiner Hauptwerke wurden für die Digitalfassung vor allem an den Stellen Korrekturen von Druckfehlern, Umformulierungen und Umarbeitungen vorgenommen sowie Ergänzungen und Hinweise eingefügt, an denen mein Forschen und Denken im Laufe der Zeit tiefer in deren Gegenstände eindrangen und sich deren Konturen immer deutlicher abzeichneten, was einerseits zur Fokussierung meiner Erkenntnisbemühungen und damit zu einer Schärfung des Blicks und Intensivierung meiner geistigen Bemühungen bezüglich der betrachteten Themengebiete führte, da diese Fokussierung jedoch auf das Grundwebmuster des Wirklichen an sich gerichtet war (und weiter ist), stellte sich, soweit das angesichts meiner von Beginn an gewählten metatheoretischen Methodik überhaupt möglich und nötig war, andrerseits eine Weitung des Blicks zum Über-Blick und zur Gesamtschau ein, die der historio-doxographischen wie interkulturalen Vorgehensweise bei der Darstellung traditionellen philosophischen Gedankenguts Struktur, d.h. Form und deutliche Konturen verlieh, was bedeutet, daß dieses nicht nur tatsachenentprechend wiedergegeben, sondern auch

meditativ-reflektorisch analysiert und endlich, doch wichtigst, kontemplativ-intuitiv durchdrungen und geklärt wurde. Aus diesem Grund wäre es für Leser, die gedruckte Werke bevorzugen, dennoch keine schlechte Idee, wenn sie beim Studium meiner Bücher den Text immer auch mit der digitalen Fassung verglichen, um die darin vorfindlichen Verbesserungen oder Veränderungen zur Kenntnis nehmen zu können.

Von außen betrachtet drückt sich in der moderaten Überarbeitung nicht nur aus, daß die »Strukurtheorie der Re–flexion« zu Anfang meines philo-sophischen Schaffens noch offene Denkräume hatte, sondern daß auch nicht alles auf einmal gesagt werden kann. Letzteres gilt sozusagen auch in Gegenrichtung, vom Späteren zum Vorhergehenden, was bedeutet, daß es sich sehr wohl lohnt, beim Lesen und Bedenken meiner später entstandenen Schriften die unter anderen Blickwinkeln formulierten Argumentationen und reichlich kompilierten Dokumentationen früherer zu berücksichtigen und sowohl zur Förderung der Erkenntnis als auch zur Vermehrung der Kenntnisse zu Rate zu ziehen, wodurch ein umfassenderes Bild, möglicherweise sogar ein Gesamtbild der von mir vorgelegten Philosophiedarstellung zu gewinnen ist.

Die dem hier formulierten Generalprolog beigefügten Inhaltsverzeichnisse der einzelnen Bücher, die in diesen Büchern enthaltenen Namensregister und die Durchsuchbarkeit der digitalen Fassung der ›Tetralogie‹ eröffnen hierzu ungeahnte Möglichkeiten. Letztere kann auch dann eine Hilfe sein, wenn die Namensregister der ›Tetralogien‹ 1 und 4 kleinere Mängel aufweisen sollten, die bei der Erstellung innerhalb mehrerer Arbeitsschritte entstanden sein könnten und ob des ungeheueren Aufwands und der unerträglichen Forschungs- und Lebensumstände (künftige Leser mögen sich über die Zeit, in der diese digitale Veröffentlichung vorbereitet wurde, in ideologiefreien Dokumentationen und

Geschichtsbüchern kundig machen) dabei nicht in einem oder zwei zusätzlich erforderlich gewesenen Korrekturgängen beseitigt werden konnten.

Der Anfang meiner forscherischen Tätigkeit war aufgrund einer nicht allzu engen, dennoch offiziellen Einbindung in die akademische Welt zudem durch die Vorgaben geprägt, mich der Standards der etablierten und institutionalisierten Wissenschaft, insbesondere was deren vermeintlich unzweifelhafte Disziplinen, wie z.B. Philologie oder Logik, betrifft, bedienen zu sollen, ja zu müssen, aber auch zu können, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, die sich auf Bereiche bezog, in denen ich transkulturales Vorwissen hatte, das dem etablierten Verständnis von Geistigem fremd war und mehr denn je ist, ihm vielmehr konträr gegenübersteht. Das verbreitete Selbstverständnis der westlichen, nun globalisierten Wissenschaft, lautete doch, zumindest wie es in ihren Propagandaschriften zu lesen ist, daß ihre Vertreter der Wahrheit(s-suche) und Wahrhaftigkeit, d.h. wissenschaftlicher Redlichkeit verpflichtet sind und sie insgesamt das ist, was ein weit über die Wissenschaft hinaus anerkannter deutscher Sozialforscher vor Jahrzehnten noch mit der Aufschrift »herrschaftsfreie Diskursveranstaltung« versehen unters Volk, und nicht nur das gelehrte, streute.

Der erste Band der ›Tetralogie‹ (›Weder Sein noch Nichtsein‹) wurde aus computersatztechnischen Gründen nach seiner bisherigen internen Halbierung in der Druckfassung in zwei Bücher, ein digitales Buch Ost und ein digitales West geteilt, wodurch die ›Tetralogie‹ insgesamt nun aus 13 Teilbänden besteht. Zudem wurden die Untertitel der beiden Teile meines Erstlingswerks ›Weder Sein noch Nichtsein‹ und der Haupttitel der ›Urteilsenthaltung‹ umbenannt. Letzteres hielt ich deshalb für erforderlich, weil diese in der vorwiegend aus Historio-Doxographie, Philologie, Hermeneutik, eindimensionaler Formallogik und freiem Fabulieren bestehenden

gegenwärtigen Philosophie, d.h. der Philosophiewissenschaft (Philosophologie) und PhiloSophistik übliche Bezeichnung, die eine Aus- wie auch Umdeutung des antiken skeptischen *terminus technicus* ἐποχή (*epochḗ*) darstellt, bezüglich der von mir in dieser Monographie präsentierten Thematik in seinem Bedeutungsfeld für zu eng erachte, da unter Urteil nach derzeitiger wissenschafts- und sprachtheoretischer Auffassung vornehmlich der wahrheitsfunktionale Aspekt (Epistemik) des begriffsbasierten Denkens verstanden wird und aufgrund dessen die neuzeitliche Verkürzung des ursprünglichen Sinnes von Philosophie auf das Theoretische, und auch das nochmals objektivistisch verkürzt, allein schon durch den Wortgebrauch begünstigt wird. Angesichts der Entwicklungen des traditionellen Verständnisses des Begriffs ἐποχή (*epochḗ*), seiner Instrumentalisierung in religiösen und sich als wissenschaftlich gerierenden Weltanschauungen wie seiner Ausdeutungen und Verwendung in der neuzeitlichen Philosophiewissenschaft war mir der Wortgebrauch bei meiner Darstellung und Auslegung dieser Aspekte selbstverständlich vorgegeben. Gleichwohl stellte ich das originär mit »Epochḗ« Gemeinte in einen breiteren Kontext, einen weiteren Vollzugshorizont und versuchte damit, skeptisches Denken wie Leben, für welche der Terminus qua Urteilsenthaltung wie UrTeilungs-Enthaltung die jeweilige konstitutive Operation darstellt, als die beiden Aspekte ursprünglichen Philosophierens in dieses zurückzuholen (W i e d e r holung). Unter Berücksichtigung dieses schwerwiegenden Sachverhalts wurde der Titel der digitalen Veröffentlichung zu ›Ansichhalten (ἐποχή)‹ umbenannt. Dieses bezieht sich eben nicht nur auf die kognitiven, sondern auch auf die konativen wie affektiven, also alle Seelenfunktionen.

Der Text der ›Tetralogie 2‹ (›Vom Un-Wesen der Re–flexion‹) und der ›Tetralogie 3‹ (›Widerspiegelung des Geistes‹) blieb mit Ausnahme von Druckfehlerkorrekturen, minimalen

Ergänzungen und Verbesserungen wie Veränderungen zwecks Anpassung an die digitale Fassung, betreffend z.B. die Seitenangaben bei Verweisen auf Stellen der ›Tetralogie 1‹ und ›Tetralogie 4‹, weitgehend unverändert. Bei der ›Tetralogie 2‹ erhöhte sich dabei die Seitenzahl ab p. 258 um zwei. Für die gedruckte Ausgabe geltende (Korrektur-)Hinweise wurden generell entfernt.

Was Passus altchinesischer Philosophie in der ›Tetralogie‹ allgemein und in ›Tetralogie 3/2-7‹ im besonderen betrifft, möchte ich die mit der sinitischen Sprache Vertrauten um Verständnis dafür bitten, daß sich bei meinem außergewöhnlichen und richtungsweisenden, philosophisch, nicht nur philologisch und historio-doxographisch orientierten Umgang mit Sprache und Text(sinn) bei der Textdokumentation und meinen Übersetzungen aufgrund des gewaltigen Umfangs meiner Werke einige Ungenaugkeiten eingestellt haben könnten, die die Erhellung der jeweils im Fokus stehenden Gedankengänge aber nicht beeinträchtigen dürften.

Hier soll noch einmal betont werden, daß das im Verlagshaus Alber, Freiburg/Br.–München 2002, veröffentlichte Buch der ›Urteilsenthaltung‹ vom Verlag in einer mir unbekannten Stückzahl ohne meine Druckfreigabe in den Handel gebracht und erst auf meine Reklamation hin eine einwandfreie Fassung erstellt, von mir autorisiert und dann publiziert wurde. Woran die an mehreren Stellen fehlerhaften Exemplare zu erkennen sind, habe ich in den Corrigenda der Druckfassungen der ›Widerspiegelung des Geistes I‹ und den Hinweisen am Schluß der ›Widerspiegelung des Geistes II-7‹ vermerkt.

Weil ich nun schon einmal dabei bin, auf Unzulänglichkeiten von Publikationsorganen bei der Herstellung meiner Bücher aufmerksam zu machen, möchte ich noch anmerken, daß in mein Werk ›Weder Sein noch Nichtsein‹ vom Ergon-Verlag wegen des durch Fehldruck verschobenen Satzspiegels der Seite 414 und die dadurch verursachte Unlesbarkeit

einiger Buchstaben des Texts aller Zeilen ein Korrekturblatt eingelegt wurde, von dem angenommen werden darf, daß es in den wenigsten Büchern noch vorhanden ist.

Da die Verweissystematik der neuen Paginierung der ›Tetralogie 1‹ und ›Tetralogie 4‹ angepaßt wurde, bildet die Digitalfassung insgesamt ein geschlossenes Ganzes. Ich weise darauf hin, daß der griechischsprachige, zwischen runde Klammern gesetzte Zusatztitel zu ›Ansichhalten‹, scilicet (ἐποχή), im letztgenannten, dem Band 4 der ›Tetralogie‹, nur im Schmutztitel, im Haupttitel und im Impressum wie im Titel vor dem jeweiligen Inhaltsverzeichnis in der allgemeinen Einführung hier, sowie in den Literaturlisten jedes einzelnen Bandes der ›Tetralogie‹ genannt ist, in den Titelangaben von Verweisen in Fußnoten aus Gründen möglicher beträchtlicher Verschiebungen des Seitenumbruchs aber weggelassen werden mußte. Der im Geistteil, dem Teil 3 der ›Tetralogie‹ angekündigte, als kommentierte Anthologie zur Thematik der Negation aller Wißbarkeit bei gleichzeitigem Wissen von der Notwendigkeit der Zurücknahme bzw. Ver- oder Überwindung einer abschließenden und endgültigen Bestreitung aller Wissensmöglichkeit in ontologischer, gnoseologischer wie aus beidem kombinierter Hinschicht – zumal aufgrund des reflexionslogisch unvermeidlich eintretenden Selbstwiderspruchs von Aussageform und Aussageinhalt durch Autoreferenzialität – aus dem Schrifttum der bedeutendsten Denk-, Philosophie- und Spiritualtraditionen der Menschheit geplante und als Ergänzung gedachte Band III der ›Widerspiegelung des Geistes‹ (›Tetralogie‹ 3/3) mit dem Arbeitstitel „Re–flexion, das verschlungene Denken. Anthologie zum wissentlichen Nichtwissen, Nichtwißbaren, Nicht-Nichtwissen und Nicht-Nichtwißbaren oder Wendepunkt von der *meditatio* zur *contemplatio*. Mit der einleitenden Abhandlung ›Quintessenz der Strukturtheorie der Re–flexion‹“ befindet sich in der Ausarbeitung und wird nur dann erscheinen, wenn sich die

derzeitige soziopolitische, ökonomische, ideologische und wissenschaftspraktische Lage, die meine philosophische Arbeitsleistung selbstverständlich gravierend beeinflußt, einigermaßen erträglich gestaltet.

Diesem Band ist ein ca. 40-seitiges Kapitel mit der Überschrift »Quintessenz der Strukturphilosophie der Re–flexion« vorangestellt, in dem, wie die Betitelung schon sagt, die auf das Wesentliche beschränkte Systematik der Philosophie als sich autoreferentiell hinterfragende Metatheorie mit Blick auf die daraus in praktischer Hinsicht zu ziehende Konsequenz entfaltet ist. Auf die wichtigsten Konstitutionselemente im Kontext der Transkultural–Philosophie und ihrer wissenschaftlichen, historio-doxographischen, (reflexions-)logisch-analytischen wie hermeneutischen Ausarbeitung der ›Tetralogie‹ als Gesamtwerk wird mit zahlreichen Verweisen aufmerksam gemacht, wodurch der Zugang zu diesem spürbar erleichtert wird. Dies gilt auch für die Textzusammenstellung, die sich daran anschließt, in der neben Texten, die in meinen Büchern bisher nicht berücksichtigt werden konnten, bereits enthaltene Passus in leicht veränderter bzw. verbesserter Übersetzung, mitunter aus bisher nicht benutzten, textlich geringfügig abweichenden Editionen und mit einigen Bemerkungen wie Bezügen zur Sekundärliteratur, so ich diese für relevant hielt, enthalten sind. Zur Erschließung des Sinnes einzelner Argumentationsstränge und zur Evidierung der strukturellen Ähnlichkeit, bisweilen Gleichheit der aus verschiedensten Kulturen stammenden metaphysischen Entwürfe ist es deshalb von Vorteil, die sachlich verwandten, doch in unterschiedliche Bezüge eingeflochtenen Abschnitte in den einzelnen Bänden der ›Tetraloge‹ zu vergleichen.

Philosophiewissenschaftlich hat der erwähnte zeitliche Abstand zwischen meinen beiden ersten Publikationen und den übrigen den selbstverständlichen Effekt, daß die sekundärwissenschaftliche Dokumentation jeweils nicht über den Stand

der Gelehrtendiskussion bis kurz vor der Veröffentlichung hinausgehen kann und allein aufgrund des Ausmaßes meiner Schriften und der darin bedachten Menge an Forschungsliteratur eine diesbezügliche Aktualisierung, mit einigen Ausnahmen, ausgeschlossen war, um zu vermeiden diese mit einem unabsehbaren (Zeit-)Aufwand ergänzen und – wer sich in dem Genre auskennt, weiß, was ich meine – quasi neu verfassen zu müssen und damit endlos lange beschäftigt zu sein. Einen Ausgleich dazu bietet die Berücksichtigung, Hinzuziehung und Zitation vorher nicht benutzter Literatur zu gleichen oder ähnlichen, doch aus einer anderen Perspektive betrachteten Themen im Fortgang meiner sich entfaltenden Forschungs-, Autoren- und Publikationstätigkeit. Durch die kontinuierliche Verschiebung meines geo-doxographischen Themenschwerpunkts und Gegenstandsfeldes, bedingt durch die transkulturale Ausrichtung meiner Forschung, war es selbstverständlich notwendig, auch Studien und Literatur heranzuziehen, die über bis dahin Verwandtes und Relevantes weit hinausgingen, ja damit, so scheint es bei oberflächlicher Betrachtung, gar nichts zu tun hatten.

Zu den genannten wissenschaftlichen Problemen im engeren Sinne kommen seit einiger Zeit die politisch veranlaßten Einschränkungen akademischer Routinen, die gravierende Auswirkungen auf das Bibliothekswesen und damit den Zugang zu wie die Beschaffung und Bearbeitung von Literatur haben, was bedeutet, daß gewisse Leistungen von diesen Einrichtungen überhaupt nicht mehr erbracht werden oder nur in aufwendiger und unzumutbarer Weise in Anspruch genommen werden können. Wer meine ausgiebige, bisweilen als übertrieben charakterisierte Literaturarbeit zu Zwecken der Dokumentation zur Kenntnis genommen hat, kann abschätzen, wie stark mein Schaffen davon betroffen ist. Durch den freien Zugriff auf Digitalisate von Schriftwerken via Internet ist das nicht ansatzweise zu kompensieren, wenn auch zu

erwähnen ist, daß dadurch so manch sehr altes und seltenes, in physischer Form kaum, nur unter großem Aufwand oder überhaupt nicht verfügbares Buch, zumindest derzeit, zugänglich gemacht wurde.

Zwar wurden in den letzten Jahren und Jahrzehnten in der Philosophiewissenschaft weltweit unüberschaubare Mengen an Studien veröffentlicht, doch beschäftigen sich diese zur überwiegenden Zahl mit Spezialaspekten und Detailbetrachtungen und tragen kaum etwas zu der von mir im Fokus stehenden Grundlagenproblematik bei, was auch damit zusammenhängen dürfte, daß die zunehmend ideologische Färbung akademischer Forschung durch den Zeit(un)geist und die schon Jahrzehnte von der breiten Öffentlichkeit kaum bemerkt stattfindenden gesellschaftlichen und weltanschaulichen Entwicklungen materialistischer Vereinseitung und mechanizistischer Verengung des Wissensspektrums hin zu einer geradezu albernen alternativlosen Gesinnungsdiktatur einen unbefangenen Umgang mit den Überlieferungen wie unvoreingenommenes Denken kaum mehr zulassen, infolgedessen die Schwemme an publizierten Abhandlungen bestenfalls nur Variationen des immer gleich Nichtphilosophischen, schlechterenfalls Unphilosophischen und schlechtestenfalls Anti-Philosophischen darstellt.

Was nicht vergessen werden sollte, ist der Umstand, daß durch die Umgestaltung des höheren Bildungswesens im Zuge seiner Privatisierung unter dem euphemistischen Titel ‚Reformen' Forschung und Lehre mehr und mehr unter das Diktat marktorientierter Auftraggeber gerieten, d.h. von deren Vorgaben und Geldmitteln abhängig wurden, und da Reichtums- und Machtmehrung mit den Fragen nach Sinn und Sein bekanntlich nur dann vereinbar sind, wenn sie diesen dienen, fallen die Ergebnisse philosophologischer Fächer in jeder erdenklichen Bedeutung immer bescheidener aus.

Schreibt man die Entwicklungen im Rahmen der Digitalisierung aller Bildung aufgrund der Machtergreifung des Finanz-Totalitarismus in der nun stattfindenden Form nur in die nähere Zukunft fort, so zeichnet sich ab, daß es pro Sprachgebiet und Fach nur noch eines Vorlesers bedarf, der die einmal verfaßte herrschaftskonforme Einheitsmeinung dazu per Internet verkündet. Die Begleit- und Folgeerscheinungen dieses bereits eingeleiteten Prozesses sollte sich jeder einmal durch den Kopf gehen lassen, um auch nur zu erahnen, was das allein hinsichtlich der Wissensvermittlung, des Wissenserwerbs und der Bewußtwerdung der Menschheit bedeutet, von den psychischen, sozialen, ökonomischen und ganz allgemein existentiellen Folgen ganz zu schweigen.

All diese Beeinträchtigungen betreffen die Wissenschaft generell und somit auch die Philosophiewissenschaft, können jedoch keinen i n h a l t l i c h e n Einfluß auf die Philo-Sophie als solche haben, und damit auf meine re–flexions- oder metatheoretische Entfaltung dieser im vorliegenden Œuvre, da sie darin in ihrer zeitlosen Struktur unter strenger Beachtung universell gültigen rückbezüglich-logischen Denkens aufgewiesen und diese in ihren historisch manifest gewordenen antiken Hauptströmungen der (bisher) bekannten drei Stiftertraditionen weitestgehend evidiert und gleichermaßen validiert ist.

Bedingt durch die Ausrichtung und Vorgehensweisen der gegenwärtigen Philosophiewissenschaft, die, wie bereits erwähnt, methodisch überwiegend auf Historio-Doxographie und Philologie, inhaltlich auf Meinungen zu empirischen Sachverhalten, Annahmen auf der Basis jahrhundertelanger Umdeutung der ursprünglichen Philosophie und modernen Wissenschafts(aber)glauben beschränkt ist, fallen diese umständehalber unvermeidlichen Abstriche jedoch nicht oder nur kaum ins Gewicht, bemüßig(t)en sich die Vertreter der für meine Forschung relevanten Gebiete der Philosophologie,

Indologie, Sinologie und Mythologie doch seit zweieinhalb Jahrzehnten sowieso nur mit wenigen Ausnahmen namhafter Fachgelehrter, meine von einigen letzterer als Pionierleistung und Grundlagenarbeit anerkannte Forschung zur Kenntnis zu nehmen, sie zu diskutieren, kritisieren, geschweige denn kreativ daran anzuschließen und das Ergebnis ihrer formalen Auf- und Umrisse inhaltlich zu füllen.

FORM UND INHALT
(DETAILS)

Was ich hier vorlege, ist die zwölfbändige digitale Publikation der ›Tetralogie‹ von Hauptschriften meines in gedruckter Form publizierten philo-sophischen Lebenswerks plus ein auf Papier bisher nicht veröffentlichtes Buch, das dreizehnte der ›Tetralogie‹. Bei dieser handelt es sich, wie die Bezeichnung anzeigt, nicht nur um ein Werk, das aus vier Abteilungen besteht, sondern in diesem viergliedrigen Werk werden die vier Komponenten oder Glieder (*articuli*) der durch Reflexion (mehrfache Metatheorie) erschlossenen Kognitionsstruktur rekonstruiert, formelhaft artikuliert, zur Verdeutlichung mit einem griechischen Ypsilon (Υ für Ὑπόστασις = BewußtSeins-Stufe) und einer kleinen nachgestellten, ihren Skalenwert darstellenden Indexzahl, versehen, wobei die damit zusammenhängenden vier typischen Lógoi und Aussagepositionen, in eine Artikulationsformel gefaßt, als hermeneutische Schablone zur verständnisvollen Erfassung und Deutung metaphysischer Gedanken dienen (können) und jeweils mit einem Lambda (λ für λήμμα = Satz, Setzung, Annahme) plus Skalenwert repräsentierender Tiefzahl hervorgehoben werden. Präzisierungen und problemspezifische Erweiterungen dieser Symbolik sind in den ›Tetralogie‹-Bänden 1-1.23; 3/1.39–40; 3/2-1.47–51, innerhalb ausführlicher Hinweise zu formalen und technischen Konventionen ausgeführt.

Um eine Übersicht zu den in der ›Tetralogie‹ verwendeten Symbolen zur Skalierung der Positionalität von Aussagen, der Konstituenzien des Erkenntnisvermögens (*cognitional framework*) und der sich darin darstellenden Wirklichkeitsprinzipien

(*categorial framework*) zu geben, ist folgend eine – auch schon für das Verständnis des folgenden Abrisses hilfreiche – vollständige Tabelle dieser zusammengestellt, mit Hilfe deren man auf einen Blick Zugang zur Systematik der »Strukturtheorie der Re–flexion« findet. Aufgrund ihres Umfangs allein schon wird deren Differenziertheit und damit angedeutet, daß sie nicht 'mal so im Vorbeigehen zu durchschauen ist und im Zuge hochgelehrter Verkomplizierung von Sachverhalten wegen ihrer einfachen Vierfachheit als primitiv abgetan werden kann.

SKALIERUNGSSYMBOLIK

ARTIKULATIONSFORMEL		KOGNITIONSFORMATION	
Position (+) entweder	(λ_1)	Sinnliches Materie	$(\Upsilon 1)$
Negation (–) oder	(λ_2)	Seelisches Energie	$(\Upsilon 2)$
beides (+ –) sowohl als auch Koinzidenz	(λ_3)	Geistiges Information Totalität	$(\Upsilon 3)$
keines (– –) weder noch Kollaps	(λ_4)	Selbst „Absolutes“ „Ungegenständliches“	$(\Upsilon 4)$
Positionalität	$(\Lambda)=(\lambda_{1-4})$	Immanenz Objekthaftigkeit	$(\Upsilon)=(\Upsilon_{1-4})$
Positionslosigkeit	$(-\Lambda)=(\Lambda_0)=(-\lambda_{1-4})=$ (λ_5)	Transzendenz Absolutes Ungegenständliches	$(-\Upsilon)=(-\Upsilon_{1-4})=(\Upsilon 5)$
Meta-Koinzidenz sowohl Positionalität als auch Positionslosigkeit	$(\Lambda)+(-\Lambda)=(\lambda_6)$	Hyper-Totalität	$(\Upsilon)+(-\Upsilon)=(\Upsilon 6)$
Meta-Kollaps weder Positionalität noch Positionslosigkeit	$-(\Lambda)+[-(-\Lambda)]=\lambda_7$	Weder Immanenz noch Transzendenz	$(-\Upsilon)+[-(-\Upsilon)]=(\Upsilon 7)$
Negierte Positionen	$(-\lambda_1), (-\lambda_2)$ …	Negierte Entitäten	$(-\Upsilon 1), (-\Upsilon 2)$ …
Konjekturale Position	$\langle\lambda_1\rangle, \langle\lambda_2\rangle$ …	Konjekturale Verortung	$\langle\Upsilon 1\rangle, \langle\Upsilon 2\rangle$ …
Äquivalente Position	$(\text{»}\lambda_3\text{«}), (\text{»}\lambda_4\text{«})$ …	Äquivalentes Element	$(\text{»}\Upsilon 3\text{«}), (\text{»}\Upsilon 4\text{«})$ …
Außergewöhnliche Positionen	$(\lambda_a), (\lambda_b)$ …	Extrapolierter Untergrund (reine Materie; *dharmāḥ* etc.)	$(\Upsilon 0)$
Außergewöhnliche Negationen	$(-\lambda_a), (-\lambda_b)$ …	Überlappende/undeut- liche Bereiche	$(\Upsilon 1/2), (\Upsilon 2/3)$ …
Außergewöhnliche Setzungsfolge	$(\lambda_{(I)}), (\lambda_{(II)})$ …	Überlappende/undeut- liche Bereiche (ein Bereich unbetont)	$(\Upsilon 1_{(/2)}), (\Upsilon 2_{(/3)})$ …
Außergewöhnliche Fein-Untergliederung	$(\lambda_{1.1}), (\lambda_{1.2})$ …	Zwischenebene	$(\Upsilon 1½), (\Upsilon 2½)$ …
Außergewöhnliche Kombinationen (cf. Plus-Koinzidenz)	$(\lambda_1\text{'}), (\lambda_3\text{'}), (\lambda_3\text{''}),$ $(\lambda_4\text{'}), (\lambda_4\text{''})$ …	Tiefengegliederter Bereich oder Subjektseite niedrigere Indexzahl	$(\Upsilon 1.1)$ …; $(\Upsilon 1_1)$ …
		Subjektseite	$(\Upsilon\text{'}2), (\Upsilon\text{'}3)$ …
		Fraktale Untergliederung	$(\Upsilon 1_{(1)}), (\Upsilon 1_{(2)})$ …
		Vermittlungseinheit im Geistbereich	$(\Upsilon\vec{3})$
		Plus-Koinzidenz ‚Mystische‘ All-Einheit	$(\Upsilon_{(1-)3})+(\Upsilon 4)=(\Upsilon 3\text{'})$

Als zusätzliches Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Konstruktion von Gedankengebäuden und Satz- bzw. Setzungsgebilden entwarf ich dutzende von Tabellen und Graphiken, von denen eine beträchtliche Zahl systematisch koloriert ist, wobei die Färbung der jeweils vier Hauptsegmente nach der gleich aufgeführten Skalierung ansteigend von schwarz über rot nach weiß und schießlich wieder zu schwarz führt.

Im Band 1 der ›Tetralogie‹ (›Weder Sein noch Nichtsein‹) wurde die Thematik überblickshaft aufgerissen und gewissermaßen dingfest gemacht: Thesis-Term (λ_1), Kognitions-Konstituens (ϒ1), wobei der Schwerpunkt der Darstellung auf der Artikulationsformel als ganzer lag, dem Thesenvierkant, der sich aus der Kombination möglicher Aussagepositionen ergibt [(λ_{1-4})=(Λ)]: entweder (λ_1), oder (λ_2), sowohl–als-auch (λ_3), weder–noch (λ_4), der in den damit befaßten Disziplinen der Indologie, Buddhologie und interkulturellen Philosophiewissenschaft die Sanskrit-Bezeichnungen चतुष्कोटि (*catuṣkoṭi*) und चतुष्कोटिका (*catuṣkoṭikā*), den altchinesischen Namen 四句 (*sì jù*) und die tibetische Benennung མུ་བཞི་ (*mu bzhi*) trägt, altgriechisch τετράλημμα (*tetrálēmma*) heißt und irrtümlicherweise als aus Indien, genauer gesagt, dem Buddhismus stammend und von dort ausgehend, angenommen wird.

Der Band 2 der ›Tetralogie‹ thematisiert das Psycho-Gnomeische (Anima-Mentale): Thesis-Term (λ_2), Kognitions-Konstituens (ϒ2). Dabei handelt es sich um den Bereich, in dem sich das Seelenleben in seiner Trifunktionalität von Affektion (Empfinden), Konation (Wollen) und Kognition (Erkennen) abspielt. Er stellt die Unter- oder besser Außenseite des Geistes als solchen dar, besitzt somit dessen Struktur und übt dessen Funktion aus, nur eben im einzelnen (Gedanken), da auf einzelnes (Denkbares/Gedachtes) bezogen, ihn spaltend und somit gewissermaßen falsifizierend. Dieser Band der ›Tetralogie‹ (›Vom Un-Wesen der Re–flexion‹) stellt das diametrale Gegenstück zur ›Tetralogie 3/1‹, die negative Spiegelung

des ersten Teilbands der zweibändigen, achtteiligen ›Widerspiegelung des Geistes‹ dar, in welcher die darin compositiv entfalteten Prinzipien der Noologie, resolutiv verfahrend offengelegt werden und folglich die ‚Falsifikation' des Geistes gewissermaßen ‚falsifiziert' und damit der Weg zurück zu jenem geebnet wird.

An den Inhalt der Setzung des ersten und der Ent–Setzung des zweiten Bandes schließt systematisch die ›Widerspiegelung des Geistes‹ in acht Teilbänden an: ›Tetralogie‹ Band 3. Darin rückt die Vereinheitlichungsinstanz der beiden wie Vermittlungsinstanz zwischen dem Ungesetzten, dem als positionslos Gedachten (ἄθετον / अप्रतिष्ठित *apratiṣṭhita*) und dem Gesetzten, dem Positionierten insgesamt (τεθήμενον / प्रतिष्ठित *pratiṣṭhita*), zu dem auch die Vermittlungsinstanz selbst, wenn auch nur noch in uneigentlicher Weise, gehört, in den Fokus der Betrachtung, der Geist: Thesis-Term (λ_3), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 3$). Nach der theoretischen Entfaltung der Re–flexionsstruktur als ganzer, ausgehend von der auf Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) zurückgehenden, das Mahāyāna philosophisch (be)gründenden Schule des Mittigsten Weges (Madhyamaka) des Buddhismus im Teilband 1, wird diese in den sieben Faszikeln der Abteilung 2 entlang relevanter Schulrichtungen und deren Vertretern der bekannten drei Stiftertraditionen der Philosophie, der altgriechischen, der altindischen und der altchinesischen, als basale und universale Anatomie der Metaphysik nachgewiesen, akribisch rekonstruiert, ausführlich erläutert und auf diese Weise restituiert. Nebenbei lege ich im Faszikel 3/2-1 in Form einer Tabelle die erste Systematik der Transkultural–Philosophie als wissenschaftliches Gesamtprogramm vor, womit der Bauplan der Philo-Sophie unter dem Aspekt kultureller Kategorienkonstruktionen skizziert wird, im Faszikel 3/2-3 zudem eine noologische Theorie kosmogonischer Mythen, die diese nicht aus der Warte eines evolutionistischen Überlegenheitsdünkels als

primitive Märchen von der Weltentstehung abtut, sondern sie als Übertragung der Kognitionsstruktur auf das Sein als ganzes versteht, in dem sich darin auf diese Weise die Prinzipienordnung des Geistes spiegelt und dadurch der Umgang mit der Welt zugleich zum Umgang mit uns selbst und der Umgang mit uns selbst zugleich zum Umgang mit der Welt wird, wobei das All nicht nur als großer Organismus, sondern, wie der Mensch, als mit Bewußtsein ausgestattetes Wesen (Makranthropos) aufzufassen ist,[1] einem Bewußtsein, das in den prädominierenden Naturwissenschaften zwar unbekannt ist und dadurch nicht einmal mehr bestritten, doch ungewollt und unbewußt unter der Bezeichnung Naturgesetze nach wie vor in deren Begriffsinventar geführt wird.

Die mehrfach metatheoretische Endstellung rückt den jenseits der Setzung (Thetik) befindlichen Pol in den Mittelpunkt, die Befreiung von allem Setzen, die Voraussetzung als Voraussetzungsloses, doch Gesetztes: Thesis-Term (λ_4), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 4$) und wie es durch Entsetzen, ›Ansichhalten‹ (ἐποχή), deutsch traditionell, wie mein auf Papier gedrucktes Buch auch, ›Urteilsenthaltung‹ genannt, was der Ursprungsbedeutung noch einigermaßen nahekommt, zu verwirklichen ist (λ_5)/($\Upsilon 5$), während die englische Bezeichnung »*suspension of judgment*« und die französische »*suspension du jugement*« über lateinisch *suspendere*, in die Schwebe bringen, schwebend halten, zeitweilig aufheben, aussetzen, unentschieden lassen, die originäre Bedeutung von Epoché als

[1] Zur Spiegelbildlichkeit von innen und außen, Mikrokosmos und Makrokosmos cf. als Initialinformation die Wörterbuchartikel Günter Lanczkowski / Wolfgang Janke / Georg Siegmann: Makrokosmos/Mikrokosmos, in: ⟨ed.⟩ Gerhard Müller: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 21, Berlin–New York 1991, pp. 745–754; Matthias Gatzemeier / Helmut Holzhey: Makrokosmos/Mikrokosmos, in: ⟨edd.⟩ Joachim Ritter † / Karlfried Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, coll. 640–649.

einer endgültigen Verzichtsleistung schon vom Begriff her verfälschen. Weder geht es dabei nur um Urteile noch um etwas Vorläufiges diesen gegenüber. Daß es sich dabei um mehr denn Theorie handelt, wird durch den Zusatztitel ›Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst‹ angedeutet. Damit wird die im Sinne ihrer Stifter vollständige zweiphasige Disziplin »Philosophie«, bestehend aus Theorie und Praxis, ins Bewußtsein gehoben und zur Unterscheidung von dem, was vom antiken Okzident ausgehend seit Jahrhunderten ausnahmslos darunter verstanden wird, von mir, wo es darauf ankommt, in den Schreibweisen »Philo-Sophie« oder »Philo-Sophía« wiedergegeben.

Für die Studie ›Weder Sein noch Nichtsein‹, meine zur Publikation in Buchform überarbeitete und erweiterte Dissertation, die nun in zwei Faszikel aufgeteilt ist, einen zur östlichen und einen zur westlichen Philosophie, wurde bei der vorliegenden Ausgabe eine fortlaufende Paginierung gewählt. Zitate der Sekundärliteratur wurden weitgehend so, wie sie in der Druckfassung stehen, belassen: entweder in der jeweiligen modernen westlichen Sprache oder ins Deutsche übersetzt, was in den späteren Büchern nicht beibehalten wurde, für die ich fast all solche Zitate ins Deutsche übertrug. In die digitale Fassung wurden, wie in meine zur Buchveröffentlichung ebenfalls nachbereitete und um wesentliche Aspekte ergänzte Habilitationsschrift ›Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst‹ zusätzlich einige Hinweise auf meine später erschienenen Schriften eingefügt, diesbezüglich mitunter auch kurze inhaltliche Bemerkungen, die dokumentieren, einen Sachverhalt auf dem Kenntnisstand der Zeit wahrgenommen und in einem anderen Kontext berücksichtigt oder ausgearbeitet zu haben.

Zudem wurde in den Westteil der Digitalausgabe von ›Weder Sein noch Nichtsein‹ nicht nur ein Kapitel zu Francis Herbert Bradley integriert, das einige kürzere Textstücke

enthält, die in der Druckfassung auf diverse Stellen des Buches verteilt waren, sondern es wurde auch ein Essay zu demselben Denker als Appendix angefügt, das von den Editoren etablierter philosophiewissenschaftlicher Journale bzw. deren Handlangern nicht zur Veröffentlichung angenommen wurde.

Die ›Tetralogie strukturtheoretische Transkultural–Philosophie‹ umfaßt folgende 13 Bücher (Titel mit Inhaltsverzeichnis):

1-1
Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-1

Geleitwort 5

Motto 7

Inhaltsverzeichnis 9

Abbildungen, Tabellen 17

Anstelle eines Vorworts 19

Hinweise zum wissenschaftlichen Apparat 23

Einleitung 27

1 Vorüberlegungen: Sañjaya (ca. 6./5. Jh.), der Verwindungsaal (*amarā-vikkhepika*) 37

1a Hinführung 37

1b Das Verwirrungs-Pentagramm der Ajñānika's 50

1c Der Interpretationsdrehwurm: Vieldeutigkeit und Bedeutungsvielfalt, oder aus fünf mach vier 54

1cα Erstes Modell Buddhagosa's und die Versuche im Anschluß daran 55

1cβ Zweites Modell des Buddhagosa und die Versuche im Anschluß daran 59

1cγ Auslegungsversuch von K. N. Jayatilleke und unsere allgemeinen Anmerkungen 67

2 *Saptabhaṅgī*, der Aussagesiebenschritt der Jaina-s: Eine Ergänzung 77

2a Vorstellung des Modells 77

2b *Saptabhaṅgī* und *catuṣkoṭi* 81

3 Von den vier Ur-Sachen (*catuhi vatthūhi*) und den vierzehn nicht explizierten Sach-Verhalten (*catuddasa avyākata vatthūni*): Antinomienlehre bei Buddha (ca. 560–480) und Kant (1724–1804) 89

3a *Catuṣkoṭi* und „Logik" 89

3b Die vier Setzungen oder Standpunkte im Pāli-Kanon 97

3c Die *avyākata-s* und die Antinomienlehre Immanuel Kants 113

3d „Negativismus" – Leere (*śūnyatā*) – Mittelweg (*madhyamā pratipat*) 137

4 Die *catuṣkoṭi*(*kā*) im Madhyamaka des Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) 177

4a Formen der *catuṣkoṭi* 177

4b Der »kumulative« Charakter der *catuṣkoṭi* 183

4c Generalisierungsniveaus 194

4d Die einzelnen Kanten (*koṭi*/*anta*) und ihr Gegeneinander 198

4e Sinn der gesamten Konstellation 211

4f *Catuṣkoṭi*, Denkgesetze und das Lassen des Denkens 234

5 Überlegungen zur *catuṣkoṭi* in bezug auf die Kognitionsstruktur 251

5a Ein transzendentalphilosophischer (strukturtheoretischer) Versuch mit Blick auf die »Wissenschaftslehre« J. G. Fichtes (1762–1814) 251

5b Der Ātman als ‚Vierfüßler' in den Upaniṣads 268

5c Einzelne abschließende Bemerkungen 283

5cα Der vierte Bereich: Dem Schweigen am nächsten 283

5cβ Der zweite Bereich und die Gradation: Nahe dem Nichts 298

6 *Catuṣkoṭi* in China – Vorinformation 303

6a Die Zwei-Ebenen-Wahrheit in drei (vier) Stufen bei Jízàng (549–623) 303

6b Das Tetralemma im Daoismus des vor-buddhistischen China: Zhuāngzǐ (4./3. Jh.) 312

7 *Catuṣkoṭi* und Überunerkennen/Überunerkanntes (*aviditād-adhi*) im Advaita, insbesondere im Advaita Śaṅkara's (7.–8. Jh.) 323

7a Das falsche Vierte(l) 329

7b *Neti-neti* und die Unbestimmbarkeit 336

7c Sein, Nichts und das Ende der Ontologie 355

7d (Quasi-)Transzendentalität im Vedānta, bei Meister Eckhart (1260–1327), J. G. Fichte und Platon 377

7e Die *quinta essentia* (*pañcama-koṭi-mātra*) Śrī Harṣa's (12. Jh.) 396

7f Argument- gleich Streitlosigkeit? 403

1-2
Weder Sein noch Nichtsein Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-2

Zur Überleitung
Hermes tetrágonos und das Tetralemma 419

8 Das Tetralemma und das Sein: Parmenides und Zenon von Elea 421

8a Parmenides (ca. 540–480), Vater der Vierkant-Argumentation im Abendland 421

8b Zenon (5. Jh. v.u.Z.), die totale Dialektik und das unseiende Eine (‘én) 436

9 Gorgias (483–375) und das eleatische Tetralemma, oder: Das Sein an sich ist an sich nichts 445

10 Die tetralemmatische Perfektion des ‚göttlichen‘ Platon (428/27–348/47) 453

10a *oúte-oúte*, *oudé*, *mḗte-mḗte*: Dialektik 453

10b Bemerkung zum ›Parmenides-Dialog‹ 473

11 Das Tetralemma der Megariker bei Aristoteles (384–322) 481

12 Das *ou*(*dèn*) *mãllon* der antiken Skeptiker . 495

12a Darstellung und Erläuterung 495

12b Skepsis – griechisch oder indisch? 523

12c Pyrrhonismus analysiert: vier Ebenen 533

12d Addendum: (Un-) Nötige Anmerkung zum Verhältnis von AT/NT und Skeptizismus 563

13 Neoplatonik und Nicolaus Cusanus' Quaternionen 579

13a Plotinos (204/5–270): Weder Nichts noch nicht-Nichts 579

13b Die Quaternionen des Nikolaus Chrypffs Nicolaus Cusanus (1401–1464) 597

13c Die *quattuor unitates* in der *ars coniecturalis* 608

13d Cusanus und der Buddhismus: eine Bemerkung zu den Thesen-Tetraktyes aus komparatistischer Sicht 616

13e These von der Ungebräuchlichkeit des Setzungsvierkants im Okzident widerlegt 620

14 Das Tetralemma als Un-Grundfigur der Spekulation Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1775–1854) 625

14a Setzen – Entsetzen 628

14aα Resultate der „Vernunftwissenschaft". Der innere Organismus des „Geistes" und die Potenzen des Seyns (ἀρχαί) 441

14aβ Weltverflüchtigung – das Ende der aposteriorischen Philosophie 654

14aγ Wissensanspruch oder die intellektuale Anschauung als gedachte (re–flektierte) Mystik 663

14aδ Tetralemmata: Nichts, nicht etwas, auch nichts nicht 673

14b Ungrund und Leere: Schellings kreatives Chaos 691

14bα Leere – Nichts – Magia (Maja) – Urpotenz 697

14bβ Leere – Chaos – Janus – Raum 710

14bɣ Leere – Null 721

14bδ Leere – Abgrund – Ungrund 732

14bε Leere – Nichts – Dao 749

14bζ Daoismus versus Buddhismus: Leere des Anfangs – Leere des Endes 758

14bη Leere – Ueberseyn – Mitte 761

14c Das Kreuz mit dem Morgenland Eine Nachbetrachtung 768

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Das ‚Trito-lemma' vor dem mystischen „Weder, Noch" 781

16 S. Kierkegaard's (1813–1855) Lemmatik des „Entweder/Oder" 801

17 Francis Herbert Bradley (1846–1924) Implizite Tetralemmatik oder die Setzungskombinatorik von Relativem und Absolutem: *catuṣkoṭi?* 807

18 Bernard Bosanquet's (1848–1923) 'bloße Bestreitung' des „modernen Buddhismus" 829

Literatur 839

Namensregister 927

Anhang: 949
Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«
Erinnerung an Leben und Werk des philosophischen Denkers
anläßlich seines 175. Geburtstags im Jahr 2021 .... A949–A998

2
Vom Un-Wesen der Re–flexion. Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation (Griechenland – Indien – China)

Inhaltsverzeichnis

Motto 5
Inhaltsverzeichnis 7
Vorbemerkung 11
Einleitung 19

1 ΕΛΛΑΣ GRIECHENLAND 31
1.1 Metatheorie der Elenktik 33
1.2 Undefinierbarkeit 53
1.3 Konnotation, Denotation, Relation 75
1.3.1 Stilpon von Megara, Prädikation, Signifikation und der »Dritte Mensch« 75
1.3.2 Francis H. Bradley vs. Betrand Russell 113

2 भारत INDIEN 149
2.1 Vorläufer 151
2.2 Konnotation und Denotation 167
2.2.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 2: Analyse: Gegangen–Nicht-Gegangen–Gehend (२ गतागतगम्यमानपरीक्षा 2 *gata-agata-gamyamāna-parīkṣā*) 169
2.2.2 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5: Analyse: (Ur-)Elemente (५ धातुपरीक्षा 5 *dhātu-parīkṣā*) 199
2.2.3 Die integrale Semantik-Theorie von Ashok Kumar Gangadean 204

2.3 Relationalität/Relativität 219
2.3.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 14
Analyse: Relation (Kombination)
(१४ संसर्गपरीक्षा 14 *saṃsarga-parīkṣā*) 228
2.3.2 Jayarāśi 234
2.3.3 Śrī Harṣa 241

3 中華 CHINA 249
3.1 Die altchinesischen Dialektiker 251
3.2 Gōng-sūn Lóngzǐ 267
3.2.1 白馬論 Bái-mǎ-lùn (Das weiße Pferd) 295
3.2.2 指物論 Zhǐ-wù-lùn (Bezeichnung der Dinge) 312
Schlußbemerkung 323

Literatur 327
Namensregister 363
À-dieu 371

3/1

Die vier Stadien des Ent–Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den »Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Re – flexion

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zur zweiten Auflage 11
Technische Hinweise, Gestaltungskriterien und Informationen zum Verständnis formaler Spezifika 33

1 Methode und Gegenstand der Studie 47
2 Thesenvierkant (*catuṣkoṭi*) 61
3 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, Re–flexion, Kognitionsstruktur – und zwei Kontrast-Entwürfe 153
3.1 Stadien eins und zwei: Entstehen in Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) und Leere (*śūnyatā*) 218
3.2 Zwischenstation: Leere, Nichtselbst (*an-attā*) – Nihilismus? 233
3.3 Drittes Stadium: Begriff, Begreifen oder ‚Geist' (*prajñaptir-upādāya*) 255
3.4 Via drei nach vier und ‚fünf': Zweifachwahrheit (*satya-dvaya*), Absolutum (*na-ubhaya/madhyamā pratipat*), Abyssus (*catuṣkoṭi-vinirmukta/prapañca-upaśama*) 305
3.5 Ein transkultural–philosophischer Querverweis: Pyrrhoneische Skepsis 424
4 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, *catuṣkoṭi*, Zwei-/Vierfach-Wahrheit 439
5 Setzungsvierkant und Fünffachheit: »Wissenschaftslehre« vis-à-vis Madhyamaka 483

6 Konstrukt, Destruktion, Struktur:
Madhyamaka – Vijñānavāda 531
Schlußbetrachtung 615

Literatur 617
Anhang: Abdruck des Briefs von Hans Gliwitzky
an mich vom 2. Februar 1990 677
Namensregister 679

3/2-1

Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkultu-raler Anwendung (Transkultural–Philosophie) auf die antike Philosophie Indiens, Griechenlands und Chinas. Von der szientistischen Real-Aporie: Formalien, Ausgangspunkt, Methodik, Rahmenbedingungen

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 11
Allgemeine Vorbemerkung 13
Technische Hinweise, Gestaltungskriterien
und Informationen zum Verständnis
formaler und terminologischer Spezifika 25

1 Vergleich und Vernunft 57
2 Wissen, Wahrheit, Weisheit 67
3 Wissen(schaft), Mythos, Glaube 81
4 Logos – interkulturell? 109
5 Faktizität und Normativität 119
6 Form als Inhalt (Metatheorie) 129
7 Philosophie und Kultur(en) 137
8 Interkulturelle Philosophie, transkulturelle
Philosophie, Transkultural–Philosophie 151
9 Geo-doxographische Unschärfe: West? Ost? 169
10 Der Forschungsgegenstand konkret 187
11 Vorschau auf die Faszikel II/2–7 217

Literatur 227
Namensregister 251

3/2-2

Prinzipien-Triadik oder Prinzipien-Tetradik? Vom ‚non-missing (non-)link' (in) der Proto-Philosophie Griechenlands und Indiens

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 9
Abstract zum Faszikel II/2 11

1 Sein-Sonderung–Name-Gestalt:
Parmenides von Elea 13

2 Rūpa-Nāma–nāma-rūpa
Früher Vedānta und Parmenides 27

3 Eines-Wandlung–Benennung-Erscheinung:
Herakleitos und der Vedānta 79

4 Die Pythagorik/Orphik, eine Stimme
im eleatisch-herakliteisch-vedāntischen Chor? 115

Literatur 133
Namensregister 147

3/2-3
»Im Anfang war ... ?« Der Alte Orient und die Vier. Kosmogonie als vergegenständlichte Re–flexionsstruktur

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/3 13

1 Schöpfung und Nichts
Archetypen der Kosmognosie 15

2 Leere und Urei
Nahöstlich-,fernwestliche‘ Kosmogonie-Hybriden? 55

3 Erzeugung aus und mit dem Nichts
Zwei Ektypen altorientalischer Welthervorbringung:
der Genesis-Kommentar Augustins
und Platon’s ›Timaios‹ 97

Literatur 117
Namensregister 133

3/2-4
Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik. Unter Berücksichtigung des Lykeions und mit Bemerkungen zur Stoa

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/4 13

1 Platon und die Vierfachheit 15
1.1 Rangordnungen des WahrSeins bei Platon 15
1.2 Mystik, Mystizismus, Mysterienweisheit und/oder Transzendentalphilosophie? 133

2 Post-Platonische Quaternionen und früh-hellenistische Landkarte der GeistWelt 173
2.1 Speusippos 173
2.2 Xenokrates 189
2.3 Aristoteles 198
2.4 Epikouros, Stoa 235

Literatur 243
Namensregister 267

3/2-5

Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/5 13

1 Jüdisch-mittelplatonische Gott-Geist-Kosmos-Trias 15

2 Lógos und Prinzipienhierarchien im ›Neuen Testament‹ 47

3 Tetraktyes des Neupythagoreismus 65

4 Geist-Triade und kosmische Vierheit im heidnischen Mittelplatonismus und in der mediterranen Esoterik 89

5 Der christliche Mittelplatoniker Klemens von Alexandrien und die Quaternität 117

6 Neuplatonische Präzisierungen 127

6.1 Plotins Hypostatik. Eine Skizze 127

6.2 Hypostasen-Rekonstruktion in Paraphrasen und Allegationen aus den ›Enneaden‹ mit Hinweis auf Proklos 141

6.3 Trinität und Vierstufenordnung bei Origenes: Alt-Christentum und/oder Neu-Platonismus? 158

6.4 Hypostasen-Vergeist(ig)ung des Porphyrios 188

7 Frühchristliche Variationen
neoplatonischer Hypostatik 205
7.1 Griechisch-christliche Hypostasen-
Theologie im 4./5. Jh. 205
7.2 Marius Victorinus' trinitarische Transmission
der Hypostasen-Vierheit ins Lateinische 218
7.3 Hypostatische Trinitäts-Mission
des Kirchenvaters Augustinus 227

Literatur 245
Namensregister 277

3/2-6

Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्). Bhārata's antik-philosophische Prinzipienlehre(n) oder Wie man aufrecht auf allen Vieren geht

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 13
Abstract zum Faszikel II/6 15

1 ›Veda‹ als Wissens- und Weltordnung 19
1.1 Nichts und Urkeim, Urwesen und Urlichtmeer. Zwei ur-indische Klassifikationsschemata des BewußtSeins 21
1.2 Sage(n). Vāk oder die ved(ānt)ische Erdichtung des Alls 99
1.3 Von der Metaphorik zur Metaphysik. Der Vierfußgeist der Upaniṣad-s 120
1.4 Vierstufigkeit der Erkenntnisvermögen als solche im Hinduismus, speziell im Vedānta 144
1.5 Fünf Hüllen, fünffacher Ātman, Lebenshauch 161

2 Elementarskalierungen des BewußtSeienden im buddhistischen Kontext 177
2.1 Buddha contra Yājñavalkya? 177
2.2 Drei Modifikationen des Bloß-Geistigen wie Drei Stadien des Ansich und janusgesichtiger Geist im Vijñānavāda 198
2.3 Struktur als Konstrukt: Rekonstruktion und De(kon)struktion des Konstrukteurs (Geistes) 231
2.4 Addendum: Zwei Werke von Vasubandhu Text und Übersetzungsexperiment 251
Dreißig Verse zur Demonstration/Verwirklichung des Bloß-Wissens (Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā) 253

Traktat von den Drei
Ansich-Seienden (Trisvabhāva-Kārikā) 261

3 Einige Bemerkungen zum buddhistischen
und hinduistischen Tantra 271

4 Synopse zur Prinzipienstruktur:
Vedānta, Vijñānavāda, Platonismus,
nebst Kabbala. Referat des Forschungsstands 295

5 Ein Feld vergleichender Geisttheorie:
Indische und christliche Drei(ein)heit 311

6 Anwendung des geisttheoretischen Grund-
schemas auf konkrete Wirklichkeitsbereiche 343

7 Prinzipien-Vermehrung – eine Folge
spiritualpraktischer Orientierung? 403

Literatur 457
Namensregister 509

3/2-7
Dao einfach, Dao vierfach. Der Weg / *Dào* 道, seine Tüchtigkeit / *dé* 德, Himmel-und-Erde / *tiān dì* 天地, Myriaden von Dingen / *wàn wù* 萬物

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/7
mit spezifischen technischen Hinweisen 13

1 Zugang: Chinesische Vierheiten 23

2 Hergang (Ontologie): Dào (道), Dé (德),
Himmel-und-Erde (天地 *tiān dì*)
und die Myriade von Dingen (萬物 *wàn wù*) 47
2.1 Ausgang (Grundstruktur) 67
2.2 Fortgang (Variationen) 222

3 Rückgang (Gnoseologie): Erkenntnisvermögen,
Bewußtseinsebenen, Verwirklichungsstufen 307

4 Durch-Gang (Noologie): Geist-Phasen 371

5 Abgang: Diplo-mysteriöse Synopsis 397

6 Literatur 447
7 Namensregister 483

3/3
Re–flexion, das verschlungene Denken. Anthologie zum wissentlichen Nichtwissen, Nichtwißbaren, Nicht-Nichtwissen und Nicht-Nichtwißbaren oder Wendepunkt von der *meditatio* zur *contemplatio*. Mit der einleitenden Abhandlung ›Quintessenz der Strukturtheorie der Re–flexion‹

Das Buch befindet sich im Herbst 2022 in einer fortgeschrittenen Phase seiner Ausarbeitung und soll im Jahr 2023 erscheinen.

4
Ansichhalten (ἐποχή) oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst

Inhaltsverzeichnis

Motto: Von den Gleichnissen 7

Vorbemerkung / Zum wissenschaftlichen Apparat 13

Einleitung (Vorangestellte Zusammenfassung) 25

I Die klassische ΕΠΟΧΗ 35

1 Ἐποχή – Skepsis versus Stoa 37

1.1 Urteilsenthaltung gleich Nichtzustimmung 37

1.2 Skeptisches Ansichhalten: Gedankenstillstand, Gleichgültigkeit, Sanftmut 48

1.3 Unfehlbares Urteil, Apathie und das Stoische Problem ihrer metaphysischen Grundlegung 83

2 Wo Skeptik und Mystik zusammenfallen 101

2.1 Die mystische Dimension der Pro-Epochē. Pyrrhon: Vorstellungslosigkeit, Gleichmut und heiliges Nichtstun 101

2.2 Sich-Enthalten oder hüllenlos und unumnebelt 134

2.3 Der Buddha vom Bodensee: F. Mauthner, himmelferne Skepsis und erdennahe Mystik 164

3 Μυεῖν – das ἐπέχειν der sogenannten Mystik 173

3.1 Beruhigung des Gemüts als heidnischer Rückzug aus der Vielheit 174

3.2 Askese und Psychostase: vom Seelenfrieden antik-christlicher Gottsucher 188

3.3 Abgeschiedenheit, Ausräumung und Ver-nicht(ig)ung – (Selbst-)Entwerdung in der mittelalterlichen Mystik 223

3.4 Leerheit, ἐποχή, ἀπάθεια. Gelassenheit bei Meister Eckhart, Euagrios Pontikos und Maximus Confessor 257

II ΕΠΟΧΗ und Zweifel 295

1 Verurteilung von Wissen und Skepsis. ‚Urteils'enthaltung bei Philon Ioudaios 297

1.1 Fluktuation, Indetermination, Retention. Philo Scepticus? 307

1.2 Zügelung der Leidenschaft als Geistesklarheit. Philo Mysticus im Umkreis von Stoizismus und Skeptizismus 330

2 Setzungsaussetzung dubitativ – am Rande profaner Agnosie 351

2.1 Die alte Epoché́ gerät ins Wanken 351

2.2 Nicht eher Unentschiedenheit als Entscheidungsverhaltung oder das Dilemma des Sextos Empeirikos 357

3 Zweifelhaftigkeit dubios –
die christlich-fideistische Denkhemmung 375

3.1 Entweder Glaube oder Unschlüssigkeit.
Das frühe Christentum bekämpft den Zweifel 375

3.2 Das Skeptisieren erfaßt das
mittelalterliche Christentum 400

3.3 Suspension des Behauptens. Das zweischneidige
Zweifelsschwert im Streit der Konfessionen 412

3.4 Der Zugriff moderner Wissensdogmatik
auf die christianisierte ἐποχή 453

III Die Epoché der Phänomenologie 473

1 Zur phänomenologischen Reduktion 475

1.1 Reduktion oder Eingrenzung
des Gegenstandsbereichs 475

1.2 Die „quasi-skeptische Epoché"
nach R. Descartes 481

1.3 Typik des Ich und Vertiefungsstufen
der Reduktion 499

2 Die Amphibolie der Phänomenologie 509

2.1 Fassen – nicht zu fassen 520

2.2 Interessiert am Schauen
oder der „uninteressierte Zuschauer" 528

2.3 Absoluta und Absolutum 537

IV Die ganz andere ΕΠΟΧΗ indischer Weiser? *nirodha* und *upaśama* 561

1 Innere Stille im Hinduismus und Buddhismus 563

1.1 Phänomenologie und Yoga 563

1.2 Yoga und das Platonische Sich-in-sich-selbst-Zurückziehen 577

1.3 Das beredte Schweigen altindischer Weisheitslehren 600

1.4 Die Befriedung der Vorstellungsvermannigfachung (*prapañca-upaśama*) im Madhyamaka-Buddhismus und Advaita Vedānta 611

2 Buddha's Epoché im Lichte der Phänomenologie 647

2.1 S. Schayer's Darstellung der Anschauungslosigkeit und Neutralitätsmodifikation 647

2.2 E. Husserl und M. Scheler zur indisch-buddhistischen Epoché 660

Schlußbetrachtung und Ausblick 677

Anhang: Husserlsche Epoché in Be- und Umschreibungen 687

Literatur 693

Personenregister 775

Die exakten bibliographischen Angaben der Print-Ausgabe einzelner Bände finden sich in deren jeweiligen Impressum. Ein Verzeichnis meiner wichtigsten Schriften ist in den Literaturlisten aller Bücher der ›Tetralogie‹ enthalten.

Die Notwendigkeit, gewisse geringere, nicht ins Gewicht fallende argumentative und formale Abweichungen von meinen späteren Studien ab der ›Widerspiegelung des Geistes I‹, 2. Auflage, zu belassen, bieten, das ist der positive Effekt dieser Mißlichkeit, Interessierten die Möglichkeit, die »Strukturtheorie der Re–flexion« als eine im Entstehen begriffene erkenntnistheoretische Methode und Darstellung der zeitlosen Metaphysik mitzuvollziehen und sich in deren Rekonstruktion einzudenken. Der Einsatz geringfügig von den Standardsymbolen abweichenden Formelzeichen zur Skalierung von außergewöhnlichen Kategorien in meinen beiden Erstlingswerken dürfte mit Hilfe der obigen Tabelle zur Skalierungssymbolik mühelos einsichtig gemacht sein.

Was für den re–flexionsstrukturellen Aspekt des von mir entwickelten *cognitional frameworks* zutrifft, gilt nicht zuletzt auch für seinen Aspekt der Tetralemmatik, Hauptthema des nach einem Vierteljahrhundert seit seiner Erstveröffentlichung in seiner Ausführlichkeit, Umfassendheit und Tiefe immer noch nicht annähernd erreichten, in den relevanten Fachwissenschaften und allgemein vielmehr weitgehend totgeschwiegenen Werkes ›Weder Sein noch Nichtsein‹. Ihr Zusammenhang mit der Re–flexionsstruktur wurde in den ›Vier Stadien des Ent–Setzens‹ eingehend erörtert, problematisiert und hinlänglich dokumentiert.

Wer die re–flexionsstrukturelle Transkulturalphilosophie, beginnend mit der Setzungs- und Ent–Setzungsformel über ihr *categorial* und *cognitional framework* hin zur daraus zu (voll-) ziehenden Konsequenz seiner daseinsmäßigen Zurücknahme, systematisch nachvollziehen will, sollte zunächst die formaltheoretischen Bände der ›Tetralogie‹ in der Reihenfolge 1, 2, 3/1, 4 denkerisch durchgehen. Durch Veranschaulichung in den Bänden 3/2-1 bis 3/2-7 erweist sich die Gesamt-Konzeption dann unschwer als einleuchtend.

DER DEGRADIERTE GEIST UND SEINE REVALUATION
(IM FOKUS DER RE–FLEXIONSTHEORIE)

Sieht man von den Referenzen ab, so betreffen die Eingriffe in den gedruckten Text für die digitale Fassung vor allem die Verwendung von Übersetzungsbegriffen altgriechischer, altindischer, altchinesischer und lateinischer Termini aus dem Bedeutungsfeld Geist, Verstand, Vernunft, Denken, Meinen u.ä. ins Deutsche: νοῦς (*noũs*), λόγος (*lógos*), γνῶσις (*gnõsis*), διάνοια (*diánoia*), λογισμός (*logismós*), φρόνησις (*phrónēsis*), γνώμη (*gnṓmē*), δόξα (*dóxa*), *intellectus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *opinio*, ज्ञान (*jñāna*), बुद्धि (*buddhi*), मनस् (*manas*), चित्त (*citta*), (आलय)विज्ञान ((*ālaya*)-*vijñāna*), दृष्टि (*dṛṣṭi*), 心 (*xīn*), 神 (*shén*), 意 (*yì*), 德 (*dé*), 靈 (*líng*) etc., die ab der Publikation ›Die vier Stadien des Ent–Setzens I‹, ²2014, dem antiken und mittelalterlichen, dem ursprünglichen, in der Neuzeit verkehrten, und damit den die Philosophie als ganze verkehrenden und zerstörenden Sinn angeglichen wurden.

Dies war nicht zuletzt deshalb erforderlich, weil der Geist als maß-gebender vertikaler Umschlag- wie horizontaler Dreh- und Angelpunkt der Philo-Sophía, der als Erkennendes und Erkennen seiner selbst zugleich Erkanntes ist, nicht nur aus der Perspektive seiner Widerspiegelung innerhalb der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ im Zentrum der Argumentation steht und darin den breitesten Raum einnimmt, sondern auch aus dem Grund, daß er als Mittlerer und universeller Mittler von allem mit einem und allem mit allem eine multifunktionale Entität darstellt, die in unterschiedlichen Kontraktions- bzw. Distraktionsgraden in Erscheinung tritt – oder sich verbirgt – und deshalb hinsichtlich

seiner jeweiligen Operation und seines jeweiligen Rangs denkerisch nicht gerade leicht zu fassen ist.

In den Corrigenda mehrerer Bände der ›Widerspiegelung des Geistes‹ habe ich auf den Sachverhalt dieser Um- bzw. Richtigstellung hingewiesen, ja ihn mit Nachdruck betont und auf einen Altphilologen, der das Gesamtwerk Platon's ins Deutsche übersetzte, verwiesen, der in einer Note zu seiner Übertragung der ›Politeia‹ auf genau diesen Sachverhalt aufmerksam macht. Da dieser Umstand für das Verständnis der Philosophie, wie sie von deren Stiftern vertreten wurde, d.h. für die Philosophie generell und ihren Niedergang seit der Antike von herausragender Wichtigkeit ist, gebe ich hier die Stelle, an der dieser Gedanke niedergelegt ist, ausführlich aus dem Original wieder.

Zu beachten gilt es dabei jedoch, daß in dieser Feststellung selbst schon ein modernes Verständnis von Erkenntnis im Vordergrund steht, welches die Geisteinsicht, Intuition (νόησις/*nóēsis*) qua *visio intellectualis* (intellektuelle Anschauung) oder Evidenz in Richtung eines heute meist unhinterfragt vertretenen gnoseologischen Sinnes faßt, und zwar eines das (abstrakt-diskursive) Denken, die Reflexion, bewahrheitenden Begriffswissens, wie es von Platon am Beispiel des Mathematisch-Geometrischen für die διάνοια (*diánoia*), das Durchdenken (Diskursivität), im Liniengleichnis expliziert wurde, worauf sich die folgend wiedergegebene Note ja auch bezieht, ohne gleichermaßen und darüber hinaus den im gesamten antiken Platonismus mitzudenkenden Sinn der Geisteinsicht, d.h. der Einsicht in das Seiende (τὸ ὄν / *tò ón*) als nach innen gewandte Facette durchdringlich-integralen Gewahrens und unmittelbaren, allumfassenden Ein-Vielheits-BewußtSeins gleichsam mystischer Qualität, herauszustellen, die der sich metatheoretisch kontrollierenden Transzendentalphilosophie offensichtlich vorausgesetzt ist, worauf der unberechtigterweise dem (Deutschen) Idealismus zugerechnete

denkgewaltige Johann Gottlieb Fichte hindeutet: „Die intellectuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellectuellen Anschauung; die bloße Anschauung der innern absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt gedacht.“[2]

„Viele Übersetzer geben das Wort für die mathematische Erkenntnis (Diánoia) mit «Verstand» wieder, das Wort für die Ideenerkenntnis (Nūs) mit «Vernunft», Sie folgen dabei dem modernen philosophischen Sprachgebrauch, in dem sich das antike Verhältnis der Begriffe umgekehrt hat. Wie sich aus dem Text ergibt, hat Platon unter Diánoia das diskursive Denken verstanden, das sich in «Gedankengängen» (z.B. Beweisketten oder Schlüssen) hin- und herbewegt, während der Nus die Einsicht ist, die als geistige Anschauung ihren Gegenstand als Ganzes «anrührt» und bei ihm ruhig verweilt. Die lateinische Übersetzung von Diánoia ist ratio, dem das deutsche «Vernunft» entspricht; dagegen ist Nus = intellectus = «Verstand» = Einsicht. «Verstand» in diesem altertümlichen Sinne sagt noch Kant von Gott aus, dessen Verstand «anschauend» sei, während «Vernunft» für Gott ein zu geringes Prädikat wäre (Gott bedarf keines Nachdenkens, er sieht alles mit einem Schlage ein). Die «Dialektik» bewegt sich, wie vor

[2] Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bde., ⟨edd.⟩ Reinhard Lauth / Hans Gliwitzky / Peter Fuchs / Peter K. Schneider, Stuttgart–Bad Cannstatt 1962–2012, 1.5.60.23–29 (Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre) ≅ Johann Gottlieb Fichte: Fichtes Werke, 11 Bde., ⟨ed.⟩ Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971 (Nachdruck der Sämmtlichen Werke von 1834/35 + Nachgelassenen Werke von 1845/46), 4.47–48; cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 501^{+22}–502.

allem aus dem 7. Buche und aus anderen Dialogen hervorgeht, nachdenkend im Bereich der einsichtigen Urgestalten. In diesem oberen «Abschnitt» des Einsichtigen überhaupt dient die Reflexion der Einsicht. In den mathematischen Disziplinen, die es auch mit Einsichtigem zu tun haben, dominiert umgekehrt die Reflexion, die zwar Einsicht voraussetzt, es aber nicht auf das Wesen der behandelten Gegenstände selbst abgesehen hat (Platon möchte den Ausruck «Diánoia» offenbar in einem etymologischen Spiel damit begründen, daß er sagt, dieses Verhalten stehe als Zwischen-Einsicht [Dia-noia] zwischen Meinung und [reiner] Einsicht [Nūs]), sondern auf ihre Zusammenhänge."[3]

[3] Rudolf Rufener ⟨tr.⟩: Platon, Der Staat, (Artemis-)Jubiläumsausgabe, 8 Bde., Zürich–München 1974, 4.544[1], Anm. zu p. 352; am Schluß der Anmerkung wird auf „(Krüger, vgl. a.d. Einführung.)" verwiesen; dabei handelt es sich um die Einführung in die gebundene Ausgabe von Gerhard Krüger: Einführung in: Platon, Der Staat. Über das Gerechte, ⟨tr.⟩ Rudolf Rufener, Zürich 1950, 7–63, die in der Taschenbuchausgabe ohne editorischen Vermerk fehlt und durch eine metaphysisch substanzlose Einleitung von Olof Gigon ersetzt ist. Da mir nicht bekannt ist, von welchem der beiden in Frage kommenden Gelehrten, Rufener oder Krüger, dieser außerordentlich wichtige Gedanke ausging, gebe ich ihn zudem nach der einschlägigen Stelle der Einführung des letzteren, o.c., p. 38, die wie die gesamte Einführung in Kursivschrift gedruckt ist, hier in Normalschrift wieder: „Das Erkennen des Mathematischen ist daher auch Sache eines «diskursiven», von Bestimmung zu Bestimmung fortschreitenden, «abstrakten», d.h. jede Bestimmung isoliert herausgreifenden Nachdenkens, der «Diánoia», die man später als «ratio» oder «Vernunft» bezeichnet hat. Die Ideen dagegen sind Thema der eigentlichen «Einsicht (des Nūs)» oder des «Einsehens (der Noësis)», das man bis in die ersten Jahrhunderte der Neuzeit hinein als «intellectus», deutsch als «Verstand», übersetzt hat. Verstand oder Einsicht ist also in der von Platon bestimmten Tradition mehr als Vernunft (erst seit Kant hat sich diese Schätzung umgekehrt). Die Vernunft verhält sich im geistigen Bereiche zur Einsicht, wie sich im sinnlichen Bereiche die Erfassung der Schatten als solcher, die «Vermutung (Eikasía)» zur Erfassung der habhaften Sinnendinge, dem «Glauben (Pistis)» verhält. Wie dieser Glaube (das Wort

Um die erwähnte bedeutungsmäßige Einseitigkeit, Verkürzung und damit Irreführung, die in den Bänden der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ systematisch analysiert, problematisiert wie kompensiert wurde, hier wenigstens in Kurzform auszubalancieren, darf ich ein weiteres Zitat aus der Forschungsliteratur, dieses Mal zum Neuplatonismus bzw. seinem Hauptvertreter Plotinos, wiedergeben: „Die intellektuelle Anschauung ist eine genuin philosophische Form mystischer Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung allumfassender Einheit, in der sich das Selbst mit der All-Einheit des Geistes identisch weiß. Ihr haftet nichts Irrationales an, denn ihre Struktur und ihre Notwendigkeit lassen sich argumentativ erweisen, auch wenn sie selbst sich nicht mehr argumentierend und schlußfolgernd vollzieht, sondern als Heraustreten aus der Diskursivität und damit auch aus der Zeitlichkeit und der Sprachlichkeit unseres gewöhnlichen Bewußtseins und bewußten Denkens.“[4]

---

ist ganz anders verstanden als im Christentum!) das sichere, vertrauensvolle Sichhalten an das offen dastehende «Wirkliche» ist, so ist die Einsicht, die bei Platon und Aristoteles oft durch den Ausdruck des «Berührens» erläutert wird, das sichere Ergreifen der offenbar gewordenen Urgestalten. Und während die Vernunft (wie das Vermuten) nur suchend den ungewissen Umriß des einsehbar Seienden Stück für Stück (urteilend und schließend) in ihren Überlegungen oder «Reflexionen» nachzeichnet, hat die Einsicht (wie der Glaube) das Ganze einer konkreten, sinnvollen Gestalt, von ihrem Einheits- oder Mittelpunkte her erfaßt, mit einem Schlage offen vor sich. Man gelangt durch Nachdenken «auf einmal» zur Einsicht, so wie man durch Vermutung auf einmal, mit einer bestimmten Wendung des Blickes vom Spiegelbild zum Sichspiegelnden selbst, zum Glauben kommt.“

[4] Jens Halfwassen: Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, p. 51, cf. o.c., pp. 51–55; in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 177–179, innerhalb der re–flektorischen (metatheoretisch verfahrenden) Entfaltung der Kognitionsstruktur zitiert. In diesem Zusammenhang und zur Ergänzung soll noch erwähnt werden, daß die im hiesigen Kontext relevanten Kognitionsbegriffe mhd. *vernunft*,

In einem ausführlichen Kapitel meiner Studie zur Alt-akademischen Philosophie habe ich das Bedeutungsspektrum der Platonischen Geisterkenntnis zwischen transzendentalphilosophischer Evidenz und mystischer Schau akribisch untersucht und bin zu dem Schluß gekommen, daß das Geniale daran gerade darin besteht, keine eindimensionale Auslegung zuzulassen, sondern dafür die Berücksichtigung engerer wie weiterer Sinnkontexte zu erfordern, die bis zur Einbeziehung der Totalstruktur des Platonischen *categorial frameworks* und seines Gesamtsinns unter Einbeziehung seiner praktischen Implikationen reichen.[5] Mehr noch, indem ich dieses einer Anzahl westlicher, aber auch indischer und chinesischer Paradigmen gegenüberstellte und zur formalen Abgleichung schließlich allesamt auf die quadripositionale Urstruktur des re–flektorisch erschlossenen Kognitionssystems (*cognitional framework*) projizierte, dürfte hiermit die dichtestmögliche Annäherung an den Grundsinn nicht nur des Platonischen, sondern durch Rückspiegelung auch der anderen gedanklichen BewußtSeins-Entwürfe vorliegen, strukturtheoretische Transkultural–Philosophie eben.

Die sich zunächst darstellende Tripelhierarchie, die im Volksmund unter „Körper, Geist und Seele“ zwar in verstellter Reihenfolge, doch immerhin noch gekannt und verwandt wird, prägt, wie ich u.a. anhand einer tabellarischen

---

vernünfticheit, *verstantnisse*, *geist*, bei dem durch seine Predigten als Mitstifter der deutschen Philosophiesprache bekannten Mystiker Meister Eckhart (und seinen Nachfolgern Johannes Tauler und Heinrich Seuse) im Kontext der Geisthierarchie (Geist nicht als Person der Trinität) ihrer Funktion und Wertigkeit nach erst ohne Voreingenommenheit erforscht und ihr Fortwirken im deutschsprachigen Denken verfolgt werden müßten.

[5] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 133–172, Kapitel 1.2: Mystik, Mystizismus, Mysterienweisheit und/oder Transzendentalphilosophie?

Darstellung zu Dreischritten der Geistesschulung aufweise,[6] den Aufbau der wichtigsten Schulrichtungen der gesamten antiken Philosophie (und Spiritualität) der drei bekannten Stiftertraditionen Griechenland, Indien, China samt ihren mittelalterlichen Weiterentwicklungen und Ausgestaltungen in anderen Weltgegenden und Kulturen.

In meinen Lehrveranstaltungen veranschauliche ich die drei Hauptphasen des Erkenntnisprozesses (Sinne – Vernunft – Verstand) mit Hilfe ihrer körperlichen Analogien, die da sind: Nahrungsaufnahme (Sinne = Erfahren, Vernehmen, Wahrnehmen, Empfinden) (ϒ1); Verdauung (Vernunft = Denkschematik, Diskursivität, Ratio, ‚rechnendes Denken', Logik, Analyse, Dialektik) (ϒ2); Absorption zur Bildung von eigenem Gewebe und Lebensenergie (Verstand = Verstehen, Durchdringung, Aneignung, Assimilierung der jeweiligen Erkenntnisse und Integration dieser in das Gesamtbewußtsein und den Lebensvollzug) (ϒ3).

Zur Vervollständigung und Übersicht gebe ich eine idealtypische Graduierung in der Terminologie platoni(sti)scher und dazu verwandter Überlieferungen in Griechisch, Latein und Deutsch wieder. Entsprechende Ordnungsschemata verschiedener Richtungen indischer und chinesischer Erkenntnislehren finden sich in den einschlägigen Bänden der ›Tetralogie‹:

[6] Cf. H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), p. 455.

νοῦς (*noũs*) ≙ *intellectus* ≙ Geist (Verstand);
νοεῖν (*noeĩn*) ≙ *intellegere* ≙ geistig einsehen;
νοητόν (*noētón*) ≙ *intelligibilis* ≙ das geistig Einsehbare/Eingesehene, Idee (εἶδος/ἰδέα / *eĩdos/idéa*), Seiendes (τὸ ὄν / *tò ón*);
διάνοια (*diánoia*) ≙ *ratio* (≅ *mens*) ≙ abstraktes Denken, Reflektieren, Vernunft;
λογισμός (*logismós*) ≙ *ratiocinatio* (≅ *mens*) ≙ Überlegung, Erwägung, Schlußfolgerung
δόξa (*dóxa*) ≙ *opinio* ≙ objektbezogenes, empirisch-,(zweck)-rationales' Denken, Meinung, Anschauung, Überzeugung;
αἴσθησις (*aísthēsis*) ≙ *sensus* ≙ Sinneswahrnehmung, Sinnesempfindung

Demnach sind die Objektwissenschaften, und dazu gehören, auch wenn es weder Gelehrte noch Laien glauben wollen, neben den sogenannten Naturwissenschaften auch die Wissenschaften, die rein innerpsychisch gegebene Objekte (Bewußtseinsvorkommnisse) ihrem Wesen, ihrer inhaltlichen, nicht formalen Bestimmung nach erforschen, beispielsweise die Psychologie, nicht einmal rational im strengen Sinne zu nennen. Allgemein ist zu bemerken, daß der Gradunterschied zwischen den Erkenntnisvermögen in den letzten Jahrhunderten immer weiter nach unten hin eingeebnet wurde, doch muß der Rechtfertigung halber dazugesagt werden, daß das Verhängnis schon bei den alten Griechen seinen Lauf nahm, indem sogar Platon selbst diesbezüglich nicht durchgehend trennscharf argumentierte bzw. seine Aussagen variieren; von Philosophen in seinem ideologischen Um- und Dunstkreis ganz zu schweigen.

Diese Richtigstellung ist deshalb so wichtig, weil sich die Umdeutung der kognitiven Struktur nicht auf die okzidentale sogenannte Philosophie beschränkt. Da sich diese auch der

Deutungshoheit aller anderen Traditionen bemächtigt hat, beeinträchtigt sie auch das Verständnis und Selbstverständnis all dieser und verursacht im Gefolge der vom Westen ausgehenden Interkulturalisierung der Erkenntnisdisziplin Philosophie im Zuge der brutalen Globalisierung generell eine weltumspannende Entgeist(ig)ung der Metaphysik, wonach man von interkultureller Philosophie überhaupt nicht sprechen kann, sondern von interkultureller Unphilosophie, gar Antiphilosophie sprechen muß.

Der für die Darstellung und Auslegung der bis zu seiner Zeit vertretenen Philosphie wichtigste, doch vergessene, geradezu zum Verschwinden gebrachte Augsburger Philosophiehistoriker Johann Jakob Brucker (1696–1770), der unbemerkt einen bis heute fortwirkenden Einfluß auf das Verständnis der antiken und damit auf die gesamte Philosophie bis auf unsere Tage hat,[7] überträgt die fundamentale Platonische

[7] Cf. Christine Lüdke: Jakob Bruckers philosophisches Werk – Verbreitung und Akzeptanz im Europa der Neuzeit, in: ⟨ed.⟩ Werner Altmann: Jakob Brucker. Philosoph – Pfarrer – Pädagoge (1696–1770). Begleitband zur Ausstellung im Jakob-Brucker-Gymnasium Kaufbeuren, Biessenhofen 2012, 31–48; cf. o.c., p. 37s: „Brucker hat eine erhebliche zeitgenössische Wirkung erzielt. Ohne ihn wären die spekulativen Philosophiegeschichten des Idealismus von Tennemann bis Hegel nicht denkbar (…). Mit der *Historia critica philosophiae* hatte Brucker schließlich die umfangreichste Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts verfasst. Dies ist sie trotz neuzeitlicher Versuche im 19. und 20. Jahrhundert auch geblieben. Diese Tragweite hatte man in Deutschland lange nicht erkannt, obwohl seine *Historia critica philosophiae* durchaus kanonische Wirkung hatte …“ Cf. o.c., p. 31s: „Die *Historia critica philosophiae* erschien von 1766 bis 1767 in einer zweiten erweiterten Auflage. Der Auszug aus diesem Werk, die *Institutiones Historiae Philosophiae*, wurde das maßgebliche philosophiegeschichtliche Lehrbuch im 18. Jahrhundert. Ein prominentes Beispiel für seine Rezeption ist Johann Wolfgang von Goethe. … Auch von Johann Gottfried Herder wissen wir, dass er in Bruckers *Historia critica philosophiae* las, sie aber auch kritisierte …“ Cf. eadem: „Ich bitte mir Euer Hochedelgebohren Gedancken aus!“. Beiträge zur Erschließung und Analyse von Jakob

Kategorie Noũs samt Paronymen, dessen ‚Objekte' er original-griechisch ausnahmsweise auch „τὰ νοητὰ" nennt,[8] ins Lateinische mit *intellectus*, *intelligentia*, *intelligibilis* etc.[9] und in der deutschsprachigen Fassung mit intellectio, intelligibilia, Verſtändnis, Verſtand:[10] „I. Alles Urtheil des Menſchen kommt her vom Verſtand. II. Der Verſtand des Menſchen geht mit zweyerley Dingen um, entweder die er für ſich ſelbſt begreifft, oder durch die Sinne. III. Aus dem erſtern entſtehet die Wiſſenſchafft, aus dem letztern die Meinung, weil die Dinge, womit jenes umgehet, beſtändig, für ſich, und ewig, womit aber dieſes zu thun hat, veränderlich ſind. ... IX. Das Verſtändnis (Intellectio) iſt eine Würckung des Verſtandes, welche die Sachen, ſo von ihm allein können gefaſſet werden, (intelligibilia) begreiffet. X. Ehe die Seele in den Leib gekommen, hat ſie dieſe intelligibilia ſchon gewußt und begriffen. XI. Wann ſie ſich aber in der Seele, welche mit dem Cörper umgeben iſt, äuſſert, iſt es die Erkänntnis (notitia). ... XIII. Die Intelligibilia können enweder für ſich betrachtet werden, und werden ideæ genennet, oder ſo ferne ſie bey der Materie ſind, und ihr das Weſen geben, und dann heiſſen ſie Species."[11]

Bruckers Korrespondenz, Augsburg 2006 (Diss.), pp. 71–102. Eine Übersicht über verschiedene Aspekte von J. J. Bruckers Leben und Wirken bietet der Sammelband: ⟨edd.⟩ Wilhelm Schmidt-Biggemann / Theo Stammen: Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung, Berlin 1998.

[8] Cf. Johann Jakob Brucker: Historia critica philosophiae, 5 Bde. in 6 Tln., Lipsiae ^{2}1766–1767 (^{1}1742–1744; Tl. 6 ^{1}1767), 1.690.

[9] Cf. Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 1.670–671; 1.673.

[10] Cf. Johann Jakob Brucker: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 8 Bde., Ulm 1731–1737, 1.639–640; 1.644; 1.652–654; 1.658–659.

[11] Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 1.643–645 (unter Weglassung der Verweisbuchstaben auf die Noten).

Der für die Thematik des Geistigen wichtigste Passus des parallelen Lateintexts lautet wie folgt: „*I. Iudicium veritatis non eſſe a ſenſibus, quanquam oriretur a ſenſibus, ſed mentem eſſe rerum iudicem. II. Verſari vero intellectum hominis vel circa res, quas per ſe comprehendat, quaeque ſimplices ſint, et vniusmodi et tales, quales ſint; vel circa res, quae ſenſibus ſubiectae videantur, quaeue ſint aut ita paruae, vt ſub ſenſum cadere non poſſent, aut ita mobiles et concitatae, vt nihil vnquam vnum ſit conſtans, ne idem quidem, quia continenter laberentur et fluerent omnia. Ex illis ſcientiam, ex his gigni opinionem. … VIII. Intellectionem eſſe operationem intellectus prima intelligibilia contemplantis. IX. Eſſe vero intellectionem duplicem, vnam animae, quae priusquam deſcendat in corpus, ſua tum intelligibilia contueatur; alteram eiusdem poſtquam demerſa eſſet in hoc corpus, quae tum vocetur notitia naturalis.*“[12] Man beachte die Parallelisierung bzw. Gleichsetzung von *mens* und *intellectus*, die uns noch beschäftigen wird.[13]

[12] Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 1.672–673 (man beachte meine Umkehr der Schriftlage).

[13] Nicolaus Cusanus unterscheidet in ›De coniecturis‹ zwischen dem Menschlich-Mentalen (*mens*), das durch Reflexion, d.h. Selbstbetrachtung seine innere Struktur, und das ist seine gottabbildliche Form von Vier Einheiten (*quattuor unitates*), auslegt und der geisthaften zweiten Einheit (*secunda unitas*) dieser selbst, die er *intellectus*, *intelligentia* und *unitas intellectualis* nennt und die unter sich wiederum eine dritte Einheit, die der Vernunft (*ratio*) und Seele (*anima*) hat. Nicolaus Cusanus: De coniecturis, Pars prima, Cap. VIII, Philosophisch-theologische Schriften, 3 Bde. (lat./dt.), ⟨ed.⟩ Leo Gabriel, ⟨tr.⟩ Dietlind / Wilhelm Dupré, Wien [1]1982 (Nachdruck von [1]1964–1967), pp. 26/27: „*Habet se igitur intelligentia ad rationem, quasi Deus ipse ad intelligentiam.*“ (Der Verstand verhält sich zur Vernunft also wie Gott selbst zum Verstand.“ Cf. l.c.: „*…ratio sermo est intelligentiae…*“ (… die Vernunft ist die Rede des Intellekts …). Die Übersetzter vertauschen Verstand und Vernunft im modernen Stile. Darstellung der Cusanischen Lehre von den *quattuor unitates* in Zusammenhang mit dem Setzungs-Tetralemma in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 608–615. Daß die Vier Einheiten nur eine Variation der pythagoreischen Tetraktys und mittel-

Entlang einer weiteren Textstelle, die sich vornehmlich auf den ›Timaios-Dialog‹ Platon's bezieht, kann aufgezeigt werden, daß die Begriffe bei Brucker nicht konstant verwendet werden. Um die Materie zu gestalten, habe das „XV. ... allerhöchſte geiſtliche Weſen ... XVI. ... vermittelſt eines Ausfluſſes ein anderes principium hervor gebracht, welches aus der Materie die Welt auf eine vernünfftige Art hervor brächte und bildete, und das ſeye mens, ratio oder idea. ... XVIII. Daher obgleich ein jedes ſolcher principiorum ſein eignes für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen habe, ſo ſeyen ſie doch, weil ſie im Weſen und Seyn von der ratione, oder dem innerlichen Wort dependiren, nur eins. ... XXI. Damit aber die Materie gebildet, und alſo die Welt hervor gebracht würde, habe GOtt auch das dritte principium aus ſich, oder aus dem mente hervor gebracht, ſo auch Göttlicher Natur, aber doch, gleichwie mens oder ratio, eines geringern Grads iſt. XXII. Dieſes principium habe er der Materie vorgeſetzt, damit es dieſelbige beleben möchte, und das ſeye die Seele der Welt."[14]

Im Platonischen Original werden bei der Gestaltung des Kosmos durch a) den Allvater (πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς / *patéra toũde toũ pantòs*) und Guten (ἀγαθός/*agathós*) (dabei handelt es sich nicht um eine Schöpfung im jüdisch-christlichen Sinne) die Begriffe b) Verstand/Geist (νοῦς/*noũs*), Einsicht, Verständnis (φρονήσει/*phronḗsei*) und (Ur-)Wort/(Ur-)Vernunft (λόγος/*lógos*) für den höchsten Erkenntnisbestandteil verwendet, der dem Seienden (τὸ ὄν / *tò ón*) und Ewigen (τὸ αἴδιον / *tò aídion*), geistig Einsehbaren (νοούμενον/*nooúmenon*),

neuplatonischen Hypostasen darstellen, kann anhand meiner Rekonstruktionen letzterer in idem, Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients, nachvollzogen werden.

[14] Cf. Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 1.652–653; die Antiqua-Auszeichnungen des Originals, das hauptsächlich in Fraktur gesetzt ist, wie die generelle Umkehr der Schriftlage bei meiner Wiedergabe der Begriffe der vorhergehenden Stellen aus der Lateinfassung, ist zu beachten.

gegenübersteht; als dritte Wesensgattung (οὐσίας εἶδος / *ousías eĩdos*) wird c) die Seele (ψυχή/*psuchế*) genannt.[15] Bei Brucker lesen wir dafür a) Gott; b) *mens, ratio* oder *idea,* innerliches Wort und c) Seele der Welt.

Was hat es nun also mit der Kategorie »Noũs« im deutschen und lateinischen Werk Johann Jakob Bruckers insgesamt auf sich? Zum einen ist sie dem nicht-inkarnierten, überzeitlichen Wissen zugeordnet (dt. Punkt X. und III.; lat. IX. und II.), zum andern der Sphäre inkarnierter Kenntnisse und Meinungen (dt. Punkt III. und XI.; lat. IX. und II.). Beide Wissensbereiche haben ihre Wurzel in der *intelligentia*, dem *intellectus*, dem Verstand, d.h. es sind Funktionen des e i n e n Geistes (dt. Punkt I.), der im parallelen Lateintext einerseits (lat. Punkt I.) *mens* andrerseits aber (lat. Punkt II.) *intellectus* genannt wird, wodurch, erinnern wir uns an den Passus von der Weltformung, in dem die *ratio* noch gleichbedeutend danebensteht, die Uneindeutigkeit schon gestiftet ist. Von einem Vermögen des Geistigen, der Einsicht (*intellectio*) des für sich betrachteten Einsehbaren (*intelligibilia*), der Ideen (*ideæ*), woraus sicheres Wissen bzw. Wissenschaft und Verständnis (*scientia*) hervorgeht, ist der verkörperte Mensch jedoch getrennt, da es sich dabei ausschließlich um eine vor- bzw. übergeburtliche Fähigkeit handelt (dt. Punkt X.; lat. IX.).

Über die sensual-mentalen Kenntnisse kommt er somit schlechterdings nicht hinaus, was heißt, daß es sich bei der kognitiven Fähigkeit der mit einem Körper umgebenen Seele ausschließlich um das handeln kann, was im deutschen Text „Erkånntnis“ (*notitia*), im lateinischen genauer „natürliche Kenntnis“ (*notitia naturalis*) genannt wird,[16] semantisch das

[15] Eine komprimierte Fassung der Platonischen Weltverfertigung mit Diskussion ihrer Deutungsschwierigkeiten gebe ich in H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 15–39.

[16] Der Terminus *notitia* steht in Latein-Übersetzungen griechischer

Begriffliche miteinschließt, und vor seiner Verkehrung doch wohl Meinung (*opinio*), Vernunft (*ratio*), Wahrnehmungs- und Begriffswissen genannt worden wäre, Diskursivität oder Dianoetik (*mens*), keinesfalls aber Verstand (*intellectus*). Materiegebundene Seelen sind danach offensichtlich von wahrem Wissen getrennt, aus Materie bestehende ihrer Selbsteinschätzung nach nicht, haben sich diese durch die Evolutionsmechanik doch als die fittesten erwiesen und bis zu mehr als sprachbasiertem Wissen hinaufentwickelt, so daß sie mittlerweile bei der päpstlichen, d.h. religiösen Unfehlbarkeit respektive mystischen Schauungsunmittelbarkeit angelangt sind.

Es soll allerdings nicht unterlassen werden zu erwähnen, daß Brucker die Latein-Termini für die mittel-neuplatonischen Geistprinzipien, die Hypostasen, und deren korrekte Hierarchie sehr wohl kannte. Dies erhellt aus einer Synopse von Kerngedanken Plotins, die er Zusammenstellungen anderer Doxographen entnahm. Diese finden sich innerhalb der Darstellung der von ihm so genannten Eklektiker-Sekte der späteren Römerzeit, der er in erster Linie die Neoplatonik zurechnet. Nachdem sein Umgang mit der Platonischen Geist-Kategorie von mir bereits abgehandelt wurde, kann ich mich hier auf einige Schlaglichter aus dem Original beschränken, nicht aber ohne dazugesagt zu haben, daß der gesamte Abschnitt, aus dem die folgenden Stellen stammen, im deutschsprachigen Werk nicht vorhanden ist.

XIX. Ex perfectiſſimo prodeunt, quae omnium maxima ſunt poſt ipſum, maximum autem poſt ipſum, et secundum est νοῦς, *intellectus. … XXVI. Progenies mentis, eſt ratio quaedam et hypoſtaſis id quod excogitat, nempe id quod circa intellectum ſe verſat, intellectusque ipſius lumen eſt, atque veſtigium ſemper inde dependens,*

Philosophie-Literatur für verschiedene Originalbegriffe, von denen die wichtigsten hier genannt sein sollen: ἔννοια/*énnoia*; εἴδησις/*eídēsis*; γνῶσις/*gnō̃sis*; γνώρισις/*gnṓrisis*.

inde quidem illi coniunctum atque ita repletum et fruens, et compos eius atque intelligens: inde vero viciſſim ſibi ſubdita tangens et generans quae quidem, neceſſarium eſt, deteriora anima contingere.“[17] Und wieder sehen wir die Gleichstellung von *intellectus* und *mens*.

Zusammen mit der Art der Darstellung, die die Hintergründe und Begleitumstände des originären Philosophierens entweder nicht kennt oder nicht kennen will, weisen diese Sachverhalte unter Einbeziehung der interpretativen Inhalte und Kommentare unseres Augsburger Historiodoxographen

[17] Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 2.400–401 (man beachte meine Umkehr der Schriftlage im Haupttext und die Einfügung der griechischen Originaltermini zwischen eckigen Klammern in meiner Übersetzung): „XIX. Aus dem Vollkommensten (ϒ4) gehen die hervor, die nach ihm die Höchsten von allen sind, aber der Höchste nach ihm und der zweite ist νοῦς, der Intellekt/Verstand (ϒ3). … XXVI. Der Nachkomme des Verstandes (*mentis* [νοῦ]) ist etwas Vernunfthaftes (*ratio quaedam* [λόγος τις]) und Hypostase (*hypostasis* [ὑπόστασις]), das nachdenkt/ergründet/ersinnt (*excogitat* [διανοούμενον]), nämlich das, was sich um den Intellekt/Verstand dreht und das Licht des Intellekts/Verstandes selbst ist, und seine Spur ist immer von ihm abhängig, mit jenem in der Tat vereint und so erfüllt und erfreut und seiner teilhaftig und verständig/einsichtig (*intelligens* [νοοῦν]) (ϒ2): andrerseits sich freilich auch befassend mit dem ihm Nachrangigen, es erzeugend, damit der Seele (*anima* [ψυχῆς]) notwendigerweise auch das weiter unten Befindliche zuteil wird. (ϒ1)“ Bei den beiden Stellen handelt es sich um lateinische Umschreibungen von Plotinos: Enneades 5.1.6.38–41; 5.1.7.42–48, ⟨edd.⟩ Paul Henry / Hans-Rudolf Schwyzer: Plotini opera, 3 Vols., Oxonii (Oxford) 1964–1982, 2.194; 2.197. Im deutschsprachigen Werk findet man innerhalb einer Übersicht über die ‘vornehmsten Lehrsätze der Theologie dieser Sekte’ ausschließlich die Andeutung einer hypostatischen Hierarchie bei der Darstellung, wie diese den Endzweck, die Seele vom Körper durch acht Klassen von Tugenden zu befreien, erlangt, cf. Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 3.576: „XI. Gleichwie aber verſchiedene Stuffen ſind, durch welche der Menſch von dem viehiſchen (ϒ1) zum menſchlichen (ϒ2), vom menſchlichen zum geiſtlichen (ϒ3), vom geiſtlichen zum göttlichen (ϒ4) Stand gelanget, alſo haben auch dieſe Tugenden verſchiedene Claſſen, und ſind in verſchiedenen Ordnungen einander ſubordinirt.“

in Richtung eines modernen, allerdings noch christlich geprägten bzw. verbrämten Deutungshorizonts der Innerweltlichkeit, ja Allerweltswirklichkeit. Auf die offensichtlichen und plumpen christlichen Deutungen und Umdeutungen der ‚heidnischen' Philosophie, die seine Darstellungen enthalten, wird hier nicht eingegangen; solches ist nicht wert, wissenschaftlich betrachtet zu werden.

Wie sollten sich Denker, die sich ihr Wissen über die antike griechische, besonders die platoni(sti)sche Philosophie erst aus den Werken von Johann Jakob Brucker aneigneten, angesichts solcher Vorgaben zum Problem des Geistes, des Verstandes (νοῦς/*intellectus*) genaue Vorstellungen davon gebildet haben können, was ein Platon, Speusippos, Stilpon, Philon, Noumenios, Plotinos, Porphyrios oder Proklos, um nur einige bedeutende der in der ›Tetralogie‹ untersuchten Philosophen zu nennen, darunter verstanden haben? Besonders heikel ist das, weil der Einfluß Johann Jakob Bruckers auf die Gedankenentwickung Immanuel Kants, was selbst in Spezialistenkreisen nahezu unbekannt ist, beträchtlich war. Selbstverständlich wirkte sich das nicht zuletzt auf dessen, und nicht nur dessen Meinung über die zur Debatte stehenden Kognitionskategorien aus. Im Zuge einer ideologisch stark vereinseitigten Wiederentdeckung der Lehre Platon's im 18. Jahrhundert spielt Kant nun aber eine nicht zu vernachlässigende Rolle.

„Diese Bewegung zu Platon erhielt nun aber ihre größte Bedeutung dadurch, daß der damals schon führende Philosoph Kant in dieser Zeit auf ihn aufmerksam wurde. Er rang mit den Gegensätzen, in die das Denken durch die überlieferung der Aufklärung geraten war, und suchte einen Ausweg durch umfassende Besinnung auf die Geschichte der Philosophie. Seit 1767/68 las er wiederholt Enzyklopädie nach dem Grundriß von Feder mit Geschichte der Philosophie. Er suchte aber selber weit über diesen dürftigen Grundriß hinaus

durch eigenes Studium Bruckers seine Kenntnisse zu vertiefen und gewann daraus eine Einsicht in die verschiedenen Richtungen der Philosophie, unter denen er dann seiner kritischen Philosophie ihre Stelle anwies. Besonders aber übernahm er aus der Philosophie des Parmenides und Platons den Unterschied der sinnlichen und intelligiblen Welt, durch den er die bisher übliche Unterscheidung von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten ersetzte. Auch die Besonderheit des Ideenbegriffs im Unterschied zu den gewöhnlichen Verstandesbegriffen ging ihm auf, und er diente ihm vor allem dazu, seine bisherigen Bemühungen um eine bessere Methode der Metaphysik auf einen neuen Boden zu stellen."[18]

Allein aus diesen kurzen Ausführungen ist die terminologische Ungenauigkeit und kategoriale Unklarheit zu lesen, die sich in der modernen sogenannten Philosophie in fataler Weise um die Geistproblematik ausbreitete wie verschärfte und im Zuge der uneingeschränkten Machtübernahme der objektivistischen Seinsdeutung bis heute nicht einmal mehr wahrgenommen wird, weshalb das, was man derzeit Philosophie nennt, nicht im mindesten auch eine solche ist.

Naja, werden mir jetzt die Siebengescheiten entgegnen, da haben sich doch nur ein paar Wörter geändert, ansonsten ist doch alles beim alten geblieben, die antike bzw. antiquierte Philosophie hat als Erkenntnislehre doch sowieso längst ausgedient und ist durch die exakten Wissenschaften überholt und ersetzt worden. „Und wie verhält es sich mit der Philosophiewissenschaft?" „Das ist doch keine Wissenschaft!" Auf

---

[18] Max Wundt: Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche Philosophie 15 (1941), Berlin, 149–158, pp. 154–155; indirekt bestätigt durch Giorgio Tonelli: Kant und die antiken Skeptiker, in: ⟨edd.⟩ Heinz Heimsoeth et al.: Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hildesheim 1967, 93–123, p. 117[29]: „Nach M. Wundt stammten Kants Kenntnisse von Plato wesentlich aus Brucker …"

eine weitere Diskussion dazu lasse ich mich hier nicht ein, wurden alle diesbezüglichen Fragen in der ›Tetralogie‹ doch besprochen und geklärt.

Es sollen dazu jedoch zwei Geistesgrößen der Menschheitsgeschichte zu Wort kommen, die aus ihrer Weltsicht dazu denkwürdige (zu bedenken würdige) Antworten gaben. „Im Ganzen — haltet euch an Worte! / Dann geht ihr durch die ſichre Pforte / Zum Tempel der Gewißheit ein. / Schüler. / Doch ein Begriff muß bei dem Worte ſein. / Mephiſtopheles. / Schon gut! Nur muß man ſich nicht allzu ängſtlich quälen; / Denn eben wo Begriffe fehlen, / Da ſtellt ein Wort zur rechten Zeit ſich ein.“[19]

„Der Meister sagt: »Es ist nötig, die Namen/Benennungen (名 *míng*) richtigzustellen (正 *zhèng*)!« … »Sind die Namen/Benennungen nicht richtig, dann stimmen die Begriffe/Bedeutungen (言 *yán*) nicht; stimmen die Begriffe/Bedeutungen nicht, dann werden die Werke/Bestrebungen (事 *shì*) nicht verwirklicht; werden die Werke/Bestrebungen nicht verwirklicht, dann gedeihen Moral (禮 *lǐ*) und Kunst (樂 *yuè*) nicht; gedeihen Moral und Kunst nicht, dann treffen die Urteile/Verurteilungen (刑罰 *xíng fá*) nicht (zu), treffen die Urteile/Verurteilungen nicht (zu), dann wissen die Leute nicht, wohin sie Hand und Fuß setzen sollen; deshalb mögen die Benennungen/Namen des Edlen auch seine Begriffe/Bedeutungen sein, seine Begriffe/Bedeutungen mögen auch zu

[19] Johann Wolfgang von Goethe: Faust 1, Goethes Werke (Sophienausgabe), 133 Bde. in 143 Tln., ⟨ed.⟩ im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919, 1.14.93.1990–1996. Sachlich gilt diese Festellung, ob sie nun, wie unter Kenntnis des historischen und sprachlichen Kontexts nur schwer zu bestreiten, gegen die Philosophie Fichtes oder der Fichteaner gerichtet ist, cf. zu diesem Vorwurf H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), pp. 412[14]–413, oder nicht.

Taten werden. In den Begriffen/Bedeutungen des Edlen ist keine Unbedachtsamkeit (苟 *gǒu*). Das ist 's."[20]

An Stellen, an denen in der ›Tetralogie‹ die Begriffe Geist, Verstand und Vernunft mit Paronymen aus der Quellen- wie auch der Sekundärliteratur zitiert, rekonstruiert und in der Struktur des Stufenschemas der Re–flexion verortet wurden, mußte das zunächst selbstverständlich nach der Bedeutung der Originale geschehen. Anders bei der Interpretation: in dieser wird der Sinn des Auszulegenden zu dem der strukturtheoretischen Transkultural–Philosophie in Beziehung gesetzt, um aufzuzeigen, daß selbst in dem von der ursprünglichen Bedeutung abweichenden Verständnis von Kognitionskategorien die Grundstruktur des Geistigen oft noch implizit ist, aus dem Hintergrund gestaltend bleibt und so durchaus eine formale Äquivalenz zwischen beiden Sichtweisen vorhanden ist, qualitativ, d.h. inhaltlich aber immense Abweichungen vorliegen können, die zu verheerenden Mißdeutungen und Mißverständnissen Anlaß gaben, unter Zuhilfenahme der von mir eingeführten indizierten Symbole zusammen mit den analogen Positionsformeln des idealen *cognitional frameworks* und meinen umrahmenden Erläuterungen zu den untersuchten (rekonstruierten) Gedankengebäuden aber detektiert und gemessen werden können. Die Frage nach dem Anteil der sogenannten Philosophien, deren Verfasser ihr Erdachtes

---

[20] Kǒngfūzǐ (Konfuzius): Lún-Yǔ (Analekten) 13.3 (Zǐ-Lù), ⟨ed./tr.⟩ Richard Wilhelm: Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianistischen Bücher (chin./dt.). Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hans van Ess, Frankfurt/M. s.a. (Nachdr. d. Ausg. Neu Isenburg [1]2008), pp. 386/387: …子曰：“必也正名乎！”…“名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。” Diese Aussage ist in Zusammenhang mit der altchinesischen Schule der Namen (名家 *míng jiā*) in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, p. 263, zitiert.

nicht nur gedacht, sondern auch verstanden haben, sollte man mir lieber nicht stellen, um angesichts meiner Antwort nicht enttäuscht die hoffentlich vorhandene Neigung zur und Freude an der Philosophie zu verlieren.

Die nahezu ausnahmslose Herabsetzung und Abwertung des Noetischen (νοῦς–νόησις–νοητόν) als *terminus technicus* der antiken hellenischen, insbesondere der platoni(sti)schen und davon beeinflußten Philosophie, von einem unmittelbaren erkennenden Ansichtigwerden, der Ideenschau, die mittlerweile selbst innerhalb der sich so nennenden Philosophie zu einem Gegenstand von Häme und Spott wurde, zu einem Denken im diskursiv-begrifflichen Modus inclusive seiner Gültigkeitserweisung – was sich heutzutage wie selbstverständlich in so gut wie allen Übersetzungen altgriechischer Philosophietexte in moderne westliche Sprachen manifestiert und auch daran zu erkennen ist, daß der Terminus νοεῖν [*noeîn*] der platoni[sti]sch-aristotelischen Überlieferung fast durchweg mit dt. *denken*, engl. *to think*, frz. *penser* usw. wiedergegeben wird, das heute fraglos in einem alltäglichen oder einem wissenschaftlichen Sinne verstanden wird[21] – gehört zu

[21] Die pro Einzelbegriff akribisch verfahrende philologisch-doxographische Studie: Rudolf Schottlaender: Nus als Terminus, in Hermes 64 (1929), Berlin, 228–242, kann uns lehren, daß es, obwohl darin eine beträchtliche Zahl der Bedeutungen von νοῦς (Noûs) und νοεῖν (*noeîn*) aus der frühen griechischen Dichtung wie Philosophie und die Schwierigkeit ihrer jeweiligen Übersetzung ins Deutsche aufgewiesen wird, noologisch vergebens ist, punktuelle inhaltliche Einzelbetrachtungen disparater Textstellen unterschiedlicher Weisheitsliebender und Denker, und das zudem noch von einem modernen Blickwinkel, d.h. Vorverständnis aus, das sich des schon viele Jahrhunderte andauernden Niedergangs der mit den verschiedenen antik-philosophischen Kognitionsbegriffen bezeichneten Erkenntnisvermögen überhaupt nicht bewußt ist, ohne ein Einordnung in eine bzw. die wissensfunktionale Systematik vorgenommen zu haben; dadurch wird zudem sichtbar, daß die vorherrschenden philosophiewissenschaftlichen Vorgehensweisen von Philologie, Historiographie und Doxographie zur Durchdringung

den fatalsten Umdeutungsmechanismen, vielleicht sogar Umdeutungsstrategien des ursprünglichen Metaphysikverständnisses durch den mechanizistisch-materialistischen Ungeist, im Zuge deren das Geistige in seiner Spezifik aus dem Bewußtsein der modernen und gegenwärtigen, abendländisch dominierten Menschheit getilgt und die Philosophie in die Geistlosigkeit und Bedeutungslosigkeit gedrängt wurde, die entweder nur aus leeren Sprechblasen oder, sollten diese etwas enthalten, aus Verbrämungen kruder Ideologien und irrwitzigen Einbildungen besteht.

Sollte darin tatsächlich einmal Dialektik im Sinne rationaler Argumentation und logisch stimmiger Refutation vorkommen, dann bestenfalls derart, wie sie der mittelalterliche indische Dichter, Vedānta-Denker der Kevala-Advaita-Richtung und Koryphäe der *reductio ad absurdum* aller Erkenntniskriterien, besonders von Definition, Śrī Harṣa, in seinem methodisch von dem wahrlich überwältigenden mahāyānistischen Aporetiker des 1./2. Jahrhunderts Ārya Nāgārjuna ausgehenden Meisterwerk ›Leckerbissen der Widerlegung / Khaṇḍanakhaṇḍakhādya‹ ironisch denen anempfahl, die ihre dogmatischen Kontrahenten ohne jegliches Verständnis von ihrem denkerischen Tun und seinem Zweck widerlegen wollen. „Mögt ihr Schlauen die Freude totaler Bezwingung der hemmungslos Dünkelhaften erlangen, indem diese durch Widerlegung von Worten und Bedeutungen nur dadurch, daß das hier Geäußerte stets papageienhaft (*kīravad-*) wiederholt wird, gänzlich sprachlos werden.“[22]

---

des Geistes (Re–flexion) nicht genügen und zum Philosophieren somit nicht hinreichend sind.

[22] Śrī Harṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya 1.3, ⟨ed.⟩ Esther A. Solomon: Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya of Śrī Harṣa with the Śiṣyahitaiṣiṇī Ṭīkā of Anubhūtisvarūpācārya, Ahmedabad/India 1990, p. 2.5–8 = ⟨edd.⟩ Krishna Pantha Shastri / Govinda Narahari Vaijapurakara, ⟨tr.⟩

„In den Händen dieser europäischen "Philosophen" wurde das, was den Hellenen *philosophia* gewesen war, d.i. die reine Liebe zur Weisheit und die "Holde Königin" der Künste und Wissenschaften, sukzessive (und schamlos, könnte man hinzufügen) zu einer Magd göttlich offenbarter Theologie, methodisch-epistemischer Technologie und revolutionärer politischer Ideologie verdreht. In den Augen hellenischer Philosophen bildeten diese drei fremden Meister eine "Unheilige Dreifaltigkeit", der die hellenische *philosophia* in Europa und dem Westen die letzten zwei Jahrtausende zu dienen gezwungen war. Diese langanhaltende Knechtschaft und dieser Mangel an Freiheit hat den Charakter der hellenischen *philosophia* umgeformt und das hervorgebracht, was "Westliche Philosophie" genannt wird. … Es scheint, als ob die Wesensverwandtschaft der hellenischen Philosophie (…) mit den geographisch entfernten Philosophien Indiens und Chinas bedeutend größer ist als die vermeintliche Wesensverwandtschaft mit der "europäischen Philosophie".“[23]

Caṇḍīprasāda Śukla: Kavitārkikacūḍāmaṇi-Śrīharṣapraṇītam (skr./hindi), Varanasi/India 1961, p. 2.1–2 = ⟨edd.⟩ Lakshmana Sâstrî Drâvida / Ganganatha Jha: Srî Harsha's Khandanakhandakhâdya, with Extracts from the Commentaries of 'khandanaphakkikávibhajana' (vidyâsâgari) of Ânandapurna with Extracts from the Commentaries of Chitsukha, Sankara Miśra and Raghunátha, Varanasi/India 1914 (1904–1914), p. 9; ⟨tr.⟩ Ganganatha Jha: 2 Vols., Delhi ^{2}1986 (^{1}1911–1918), 1.3 (3):
शब्दार्थनिर्वचनखण्डनया नयन्तः *śabdārthanirvacanakhaṇḍanayā nayantaḥ*
सर्वत्र निर्वचनभावमखर्वगर्वान् । *sarvatra nirvacanabhāvamakharvagarvān*
धीरा यथोक्तमपि कीरवदेतदुक्त्वा *dhīrā yathoktamapi kīravadetaduktvā*
लोकेषु दिग्विजयकौतुकमातनुध्वम् ॥३॥ *lokeṣu digvijayakautukamātanudhvam /3/*

[23] Christos C. Evangeliou: Hellenic Philosophy. Origin and Character, Aldershot/GB–Burlington/VT 2007 (repr. of 2006), pp. 180 … 2: *In the hands of these European "philosophers," what to the Hellenes had been* philosophia, *that is, the pure love of wisdom and the "Fair Queen" of arts and sciences, was turned successively (and shamelessly, one may add) into handmaiden of divinely revealed theology, methodically epistemic technology, and revolutionary political ideology. In the eyes of Hellenic philosophers, these*

three alien Masters would constitute an "Unholy Trinity," which Hellenic philosophia *has been forced to serve for the last two millennia in Europe and the West. This prolonged servitude and lack of freedom has transformed the character of Hellenic* philosophia, *and has produced what is called "Western philosophy." … It would seem, then, that the affinity of Hellenic philosophy, (…), with the geographically remote philosophies of India and China, is significantly greater than its supposed affinity with the "European philosophy."*

KORREKTUREN ZUR DRUCKFASSUNG
(NACHTRAG)

Einige Korrekturen von Angaben fehlerhafter Belegstellen in der Papierausgabe, die in den Corrigenda der nachfolgend erschienenen gedruckten Bücher nicht verzeichnet, somit darin nicht auffindbar sind, möchte ich der wissenschaftlichen Dokumentationspflicht wegen hier noch nachtragen:

›Weder Sein noch Nichtsein‹

p. 107[1] falsch: Catuṣkoṭi, p. 8; richtig: Catuṣkoṭi, p. 86
p. 236[139] falsch und zu tilgen: das Zitat stammt laut Angabe des Verfassers (Fn. 13) aus Naiṣkarmya Siddhi III 58
p. 241[163] falsch: 1.378–279; richtig: 1.378–379
p. 248[187] falsch: p. 55; richtig: pp. 54–55
p. 442[159] falsch: SW 1.297; richtig: SW 11.297
p. 461[268] falsch: Prologue with Spinozana …, p. 38; richtig: Proton axioma …, p. 286 und Nachweise
p. 466[293] falsch: SW 6.447; richtig: SW 4.447
p. 510[11] falsch: 12.227; richtig: 17.227
p. 528[13] falsch: Abs. 4; richtig: Abs. 5
p. 529[14] falsch: Abs. 3; richtig: Abs. 5β

›Urteilsenthaltung‹

p. 85[23] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.2.759; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 2.759

p. 169[124] falsch: M. Bindschedler, Mittelalter und Moderne p. 395; richtig: J. Amstutz, Zweifel und Mystik besonders bei Augustin (Essay), p. 395

p. 177[153] falsch: PTS 148; richtig: PTS 3.148

p. 280[39] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.6.849–992; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 6.849–992

p. 298[79] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.2.747, 749, 759, 761, 763 etc.; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 2.747, 749, 759, 761, 763 etc.

›Widerspiegelung des Geistes I‹, 2. Aufl.

p. 679s falsch: Della Santina v; richtig: Della Santina 142, 226 p. 691, muß das falsche Corrigendum: 383, Zeilen 5–6, richtig: 384, Zeilen 5–6, lauten.

p. 418[464] zu streichen: ähnlich: o.c., K8.312.94-99 (2674 R°), ⟨ed.⟩ Wu Chi-yu, p. 164; falsch ist zudem (2674 R°), das hätte richtig (3674 R°) lauten müssen

›Widerspiegelung des Geistes II-5‹

p. 94[12] falsch: pp. 96[23]–97; richtig: pp. 96[230]–97

›Widerspiegelung des Geistes II-6‹

p. 233[113] falsch: pp. 350[6]–351; richtig: pp. 350[66]–351

ZUM UMGANG MIT DEN TEXTDATEIEN
(BENUTZUNGSHINWEIS)

Die PDF-Dateien der ›Tetralogie‹ sind zwar durchweg durchsuchbar, doch gilt es dabei zu beachten, daß die Bände der Abteilung 3 (›Widerspiegelung des Geistes‹) mit einem Textverarbeitungsprogramm erstellt wurden, bei dem bestimmte Sonderzeichen (meist solche mit Diakritika) nicht in den adäquaten Zeichenzellen eines Unicode-Kodierungsvektors dargestellt werden konnten und die Konvertierung deshalb mit einem Aufwand verbunden gewesen wäre, der zusätzlich zu der der Abteilungen 1 und 4, der ungeheuren Datenmengen wegen schlechtweg undurchführbar war. Wörter, die solche Zeichen enthalten, werden mit dem Suchbefehl eines PDF-Programms durch buchstäbliche Eingabe per Tastatur nicht gefunden, sind aber dennoch auffindbar, wenn man eines davon, aus dem Text kopiert, ins Suchfeld eingibt (in dem dann z.B. für *prāṇaḥ* die Zeichenfolge pr$™a< angezeigt wird) und man die Suche dann startet.

Dieser Aspekt stellt einen der Gründe dafür dar, daß ich mein Lebenswerk auch in einer Digital-Edition zur Verfügung stelle. Darin sind zwar die fundamentalen Strukturprinzipien der Philosophie zusammen mit ihren Nachweisen in den Stiftertraditionen niedergelegt, was dazu allerdings fehlt, sind zu einer Konkordanz in Form eines ausführlichen Glossars gebündelte Sachregister, um die Vergleichung der Konzepte, Kategorien und unterschiedlichen Ausdrucksweisen der einzelnen Traditionen zu ermöglichen. Diese anzufertigen, blieb mir durch die Forschungs- und damit Lebensumstände, denen ich als Wegbereiter einer neuen philosophiewissenschaftlichen bzw. philo-sophischen Disziplin, der »Reflexionsstrukturellen Transkultural–Philosophie«, ausgesetzt war,

verwehrt. Anstelle des Desiderats eines Glossars zur Grundlegung der strukturtheoretisch orientierten Transkultural–Philosophie steht mit der digitalen Fassung meines Œuvres nun wenigstens ein Surrogat zur Verfügung, das der Durchsuchbarkeit der Dateien, unter Anwendung dessen man wenigstens mit einigem begrifflichen Vorwissen Stellen auffinden kann, die in einem solchen Entsprechungsverhältnis zueinander stehen, daß ihre Gleichwertigkeit, ja Gleichartigkeit auf Anhieb einsichtig wird, und ihre jeweiligen spezifischen Differenzen erwogen werden können.

Die Dateien der einzelnen Bände der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ sind zwar schreib- und druckgeschützt, ihr Inhalt ist also nicht veränderbar und insgesamt auf Papier zu bringen, doch ist er kopierbar. Beim Herauskopieren von Stellen, die diakritische Zeichen enthalten, ist allerdings zu beachten, was im Hinblick auf die Suche gesagt wurde, daß die Zeichen nach dem Einfügen nicht in der Weise abgebildet werden, wie sie auf dem Bildschirm erscheinen, weil ihnen eine von Unicode abweichende Kodierung zugrundeliegt.

Computertechnischen Laien dürfte es zwar schwerfallen einzusehen, daß Spezialisten mit geeigneten Programmen selbst in schreibgeschützte Daten eingreifen und sie auf diese Weise verändern können, da solche Fälle nicht nur möglich sind, sondern bereits vorkommen, möchte ich diesen Warnhinweis hier geben und auffordern, sich in bezug auf Stellen meines Werkes, die sich vom darin erkennbaren argumentativen und sprachlichen Duktus eklatant unterscheiden, in der gedruckten Fassung zu versichern, ob sie den von mir gemeinten Gedanken originalgetreu wiedergeben oder nicht.

Cover und Umschlagrückseite in der Größe des Buchformats plus Strichcode der ISBN auf der Rückseite sind in den Dateien enthalten. Ihre jeweilige Rück- respektive Vorderseite sind in der Datei als Leerseiten berücksichtigt. In der PDF-

Seitenzählung haben Cover und Verso die Zahlenwerte C1 und C2, Umschlagrückseite und Recto die Werte R1 und R2 (die allen Büchern vorangestellte generelle Einführung ist, wie man sieht, römisch paginiert). Entgegen den internationalen Gepflogenheiten, Leerseiten in digitalen Büchern im PDF-Dateiformat mit einem speziellen Hinweis zu versehen, daß es sich bei einer Leerseite eben um eine solche handelt, gehe ich davon aus, daß die Leser meines digitalen Œuvres, das durchweg aus lückenlos in aufsteigender Reihefolge paginierten Bänden besteht, eine leere Seite anhand der Standards professionellen Schriftsatzes erkennen, die in den Gestaltungskriterien der Titelei und darin ihren Ausdruck finden, daß Leerseiten ansonsten nur zwischen Kapiteln oder anderen deutlich voneinander unterschiedenen Textteilen vorkommen.

Hans P. Sturm

Tetralogie

Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/1

Widerspiegelung des Geistes I

Die vier Stadien des Ent–Setzens
(ausgehend von) der buddhistischen
Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's

TETRALOGIE
REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE
3/1

Hans P. Sturm

WIDERSPIEGELUNG DES GEISTES I

Die vier Stadien des Ent–Setzens

(ausgehend von)
der buddhistischen Mittelweg-Philosophie
Ārya Nāgārjuna's,
nebst Parallelen aus den
»Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte

Eine Grundlegung der
Strukturtheorie der Re–flexion

1. Digital-Edition
der 2. vollständig überarbeiteten, verbesserten, präzisierten und stark erweiterten Auflage mit leicht verändertem Titel aus dem Jahr 2014

Edition Verstehen – Augsburg 2022

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Sturm, Hans P.
Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/1
Widerspiegelung des Geistes I.
Die vier Stadien des Ent–Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den »Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte.
Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Re–flexion
Mit einer Universal-Einführung in jedes der 13 Bücher
Augsburg : Edition Verstehen
Verlag der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen e.V.
c/o Prof. Dr. Hans P. Sturm, Schertlinstr. 16 d, D–86159 Augsburg
www.getrav.de
ISBN 978-3-937736-14-3

©2022 Hans P. Sturm

Satz: Hans P. Sturm
Umschlag-Idee: Hans P. Sturm
Computergraphische Umsetzung: Peter Lütke-Wissing (Fa. symbiosys^2)
Cover-Motiv (modifiziert): Pond Snail, ©Green Things 2007, Röntgenphotographie von George Green, Coronado/CA – Autor und Verlag danken dem Copyright-Eigentümer für die kostenfreie Zur-Verfügung-Stellung und Genehmigung der Verwendung für dieses Buch
Computersatztechnische Beratung: Dr. Jean Urban Andres (Fa. SatzWeise)
EDV-Betreuung und -beratung: M.A. Clemens Eisenmann / Dipl. Soz.-Päd. Heiko Helbig / PD Dr. Manfred Negele

Print-Erstaugabe Augsburg 2014

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

ISBN 978-3-937736-14-3

EinBlick

„Das Denken ist mit einem Nimbus umgeben. –
Sein Wesen, die Logik, stellt eine Ordnung dar,
und zwar die Ordnung a priori der Welt,
d. i. die Ordnung der *Möglichkeiten,*
die Welt und Denken gemeinsam sein muß.
Diese Ordnung aber, scheint es,
muß *höchst einfach* sein.
Sie ist *vor* aller Erfahrung;
muß sich durch die ganze Erfahrung hindurchziehen;
ihr selbst darf keine erfahrungsmäßige
Trübe oder Unsicherheit anhaften. –
Sie muß vielmehr vom reinsten Kristall sein.
Dieser Kristall aber erscheint nicht
als eine Abstraktion; sondern als etwas Konkretes,
ja als das Konkreteste, gleichsam *Härteste*.

(*Log. Phil. Abh.* No 5.5563.)“[1]

[1] L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen 97, Werkausgabe, 1.294.

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zur zweiten Auflage 11

Technische Hinweise, Gestaltungskriterien und Informationen zum Verständnis formaler Spezifika 33

1 Methode und Gegenstand der Studie 47

2 Thesenvierkant (*catuṣkoṭi*) 61

3 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, Re-flexion, Kognitionsstruktur – und zwei Kontrast-Entwürfe 153

3.1 Stadien eins und zwei: Entstehen in Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) und Leere (*śūnyatā*) 218

3.2 Zwischenstation: Leere, Nichtselbst (*an-attā*) – Nihilismus? 233

3.3 Drittes Stadium: Begriff, Begreifen oder ‚Geist' (*prajñaptir-upādāya*) 255

3.4 Via drei nach vier und ‚fünf': Zweifachwahrheit (*satya-dvaya*), Absolutum (*na-ubhaya/madhyamā pratipat*), Abyssus (*catuṣkoṭi-vinirmukta/prapañca-upaśama*) . . . 305

3.5 Ein transkultural-philosophischer Querverweis: Pyrrhoneische Skepsis 424

4 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, *catuṣkoṭi*, Zwei-/Vierfach-Wahrheit 439

5 Setzungsvierkant und Fünffachheit: »Wissenschaftslehre« vis-à-vis Madhyamaka 483

6 Konstrukt, Destruktion, Struktur: Madhyamaka – Vijñānavāda 531

Schlußbetrachtung 615

Literatur 617

Anhang:
Abdruck des Briefs von Hans Gliwitzky an mich vom 2. Februar 1990 677

Namensregister 679

Abbildungen

›MMK 24.18‹ als dialektischer Stufenweg (G. M. Nagao) 159

Erkenntnisstufung 183

Candrakīrti – Zweifach-(»Dreifach«-)
Wahrheit (N. Katz) 325

Seinsweisen im Mahāyāna (nach J. Hopkins) 350

Bhavya/Bhā(va)viveka –
Zweifach-(»Vierfach«-)Wahrheit 386

Bhavya/Bhā(va)viveka –
Satya-Dvaya (»Satya-Catuṣṭaya«) 387

Jízàng: Drei Arten der Zweifachen Wahrheit 461

Vierfache Zwei Wahrheiten bei Jízàng (W. W. Lai) 466

Vierkant-Disjunktum von Fălăng : Zweifachwahrheit
in vier Ebenen von Jízàng (nach Shih Chang-qing) . . 476

Jìzàng: Zweifache Wahrheit in vier Ebenen 478

Fichtesche Schemata der Grunddisjunktionen,
einfache Varianten 492

Fichtesche Schemata der Grunddisjunktionen,
erweiterte Varianten 493

Die Erscheinung erscheint sich als … Vierkant
(ausgehend von J. G. Fichte) 509

Geschichten, die das Leben schreibt (Stano Kochan) . . 615

Vorbemerkung zur zweiten Auflage

Diese Abhandlung stellt die erste Abteilung des dritten Bandes einer Tetralogie von Hauptschriften dar, die den Schwerpunkt meines Lebenswerks bilden. Sie folgt dem viergliedrigen Aufbau des Geistorganismus und den Kurzformeln der Beschreibung seiner einzelnen Glieder, den Setzungspolen (Position, Negation, beides, keines von beiden) des denkerischen Bestimmens. Im ersten Buch mit dem Titel ›Weder Sein noch Nichtsein‹ wurde dieser Setzungshorizont in seinem Sinn abgeschritten und seine vier Bereiche oder Abschnitte in ersten Annäherungen den Strukturkomponenten der sich in Stufen selbstreferentiell-progredierend auslegenden Reflexion zugeordnet. Da ich in diesem Erstlingswerk mein gesamtes Forschungsprogramm in der Ungewißheit darüber, ob es aufgrund des argwöhnischen akademischen Milieus je ausgeführt werden könnte, über den programmatischen Haupttitel hinaus weitestgehend in Form einer Positionierung meines gesamten Ansatzes mit all seinen Facetten und Korollarien vorskizzierte, enthält es natürlich Dar- und Feststellungen, die eher Hinweis-, denn Erweis- oder gar Beweischarakter beanspruchen können, experimentell und skizzenhaft sind, sich an die Forschungsgegenstände herantasten und Materialien zusammentragen, die erst in den nachfolgenden Studien detailliert ausgeführt wie auch präzisiert, wo nötig, korrigiert, erweitert dokumentiert und reflexionsstrukturell loziert werden sollten. All die Stellen, die von meinem jetzigen Kenntnisstand aus unter diese Maßgaben fallen und mir nicht als eindeutig zu identifizierender grober Irrtum erscheinen, wurden nicht in die diesem Buch angefügte Corrigenda-Liste aufgenommen – wer

nur ein wenig Erfahrung im wissenschaftlichen Arbeiten gesammelt hat, weiß, daß unter dem forscherischen Anspruch nach fast zwei Jahrzehnten intensiven Studiums, Forschens und Denkens ein Buch neu geschrieben werden müßte – und mögen, darum kann ich ob der Kontinuität meiner intellektuellen Bemühung allerdings guten Wissens und Gewissens bitten, den neuesten Ausführungen gemäß verstanden werden.

Demgegenüber führte ich im zweiten Hauptband mit dem Titel ›Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst‹, der Be–deutung des explizierten Wissens, seines Limespunktes und dessen Beschreibungsformel »weder–noch« entsprechend, praxiologisch aus, durch welche (selbst-)transformatorische Grundoperation ihre Weisung weisheitlich umgesetzt und somit das Ziel jenseits von Position und Negation erlangt werden kann.

In diesem Band nun mit dem Titel ›Widerspiegelung des Geistes‹ und seinen Abteilungen geht es um die Instanz des Erkenntnisgeschehens, die der Reflexion ihre Geltung garantiert und insofern ihre Vollendung repräsentiert. Auf ihr beruht auch die Gültigkeit des Niederschlags und somit des Ergebnisses meiner Wissensanstrengung, die »Strukturtheorie der Re–flexion«. Dabei handelt es sich um eine Formalerkenntnis, die via mehrfach überdachtes Denken gewonnen und als Validitätshintergrund für die transkultural–komparative Erforschung metaphysischer und mythologischer (kosmogonischer) Gedankengebilde und damit zusammenhängender Weisheitslehren der drei Stiftertraditionen der Philosophie: Indien, Griechenland, China, sowie des Alten Orients verwendet werden wird. Setzt man im »EinBlick«, der der vorliegenden Abteilung vorangestellt ist, einem Logion zur Logik von Ludwig Wittgenstein, für das Wesen des Denkens, „die Logik“, das ‚Wesen der Logik‘, i.e. die »Re–flexionsstruktur«, so hat man auf einen Blick Einblick in das vorliegende Buch und Durchblick durch seinen Sinn. Indem es dort, wie wir lasen, um „die Ordnung a

priori der Welt, d.i. die Ordnung der Möglichkeiten, die Welt und Denken gemeinsam sein muß“, geht, werden hier, setzungstechnisch gesprochen, die objekttheoretisch unvereinbaren Entgegensetzungen, Plus und Minus, zu einer Systematik, dem Plus-Minus oder »Sowohl–als-auch« einer Konstruktion ohne Inhalt oder genauer, einer Konstruktion, deren Inhalt nur aus Leerformen besteht, gefügt, die eben ob ihrer Leerheit durchsichtig, ohne Trübung, „vom reinsten Kristall“ ist.

Dabei handelt es sich nicht in jeglicher Hinsicht um den Endpunkt der Reflektierbarkeit, und schon gar nicht um den Endpunkt philosophischer Anstrengung. Allein aus diesen zunächst etwas rätselhaft klingenden Sätzen läßt sich herauslesen, daß es sich bei diesem Forschungsobjekt, das zugleich Subjekt dieser Forschung ist, um das komplizierteste (lat. *complicare*, verwickeln, zusammenfalten, verflechten, verwirren) und komplexeste (lat. *complecti,* umschlingen, umfassen, zusammenfassen, erfassen) der Philosophie überhaupt handelt. Wer sich nur ein wenig mit den Geistlehren der Denktraditionen aller Orte und aller Zeiten beschäftigt hat, weiß das uneingeschränkt zu bestätigen. Quantitativ schlägt sich das auch im Umfang dieses Buches mit seinen Abteilungen und Unterabteilungen nieder.

Um etwaige Mißverständnisse zu vermeiden, muß ich mein Schaffen noch vor seiner Durchführung kurz gegen sogenannte philosophische Entwürfe abgrenzen, die durch ihre (Selbst-) Bezeichnungen Ähnlichkeit mit dem hier vertretenen Ansatz suggerieren. Zunächst diejenige, die nur durch eine willkürliche Wortwahl damit in Verbindung gebracht werden könnten, von welchen jene genannt zu werden verdienen, die sich irgendwie auf das Wort (nicht auf den Begriff) Struktur beziehen und auf die Werke von Hans Georg Gadamer berufen. Dann auch die, welche einige thematische und methodische Details enthalten, welche vorschnell verallgemeinert zu einer weitgehenden oder gar vollständigen Vergleichbarkeit ihres jeweiligen Leistungssinns mit dem in meinem Projekt

intendierten Anlaß geben könnten. Zu erwähnen ist hier die »Strukturontologie«[2] von Heinrich Rombach. Mit dieser hat der hier vorgestellte Entwurf nur so weit etwas gemein, als es dieser um den reziprok-retikularen Zusammenhang von Einzel- und Gesamtheiten auf der Basis funktionaler Charakteristika geht. Mit all den Anmaßungen von Nouveauté der Strukturontologie, insbesondere des Verständnisses von und für Struktur, das sich der hier mit dem althergebrachten Werkzeug diskursiven und reflexiven logischen Denkens entfalteten Strukturphilosophie unendlich weit überlegen dünken dürfte, hat diese nichts zu tun. Nichts auch mit den inhaltlichen und entwicklungstheoretischen Vorstellungen jener. Ebensowenig mit dem Strukturalismus aller Spielarten, ausgenommen dort, wo in ihm Kategorien und Methoden zur Anwendung kommen, die der traditionellen Philosophie, gerade auch der formal verfahrenden, entnommen sind, er sich ganz abstrakt mit der Beschreibung von synchronischen Anordnungen und zudem eingehend mit dem sprachlichen Aspekt des Denkens befaßt, wobei er sich – seine Unter-, Neben- wie auch Nachfolgebewegungen, Poststrukturalismus, Dekonstruktionismus und andere modern-postmodernistische Theorierichtungen, wie z. B. der Konstruktivismus, inclusive –, vom ausschließlich reflexiv (transzendental) orientierten Philosophieverständnis, wie der hier vorgelegten Wissenslehre, am gravierendsten dadurch unterscheidet, daß er eines Bewußtseins von der prinzipiellen Gleich-Gültigkeit (Gleichgewichtigkeit) von Strukturkomponenten und Ganzheit(en), Identität und Differenz, Subjekten und Objekten, qua wechselseitiger Konstitution und, was noch viel gravierender ist, demzufolge zusammen mit der Strukturontologie der Einsicht in die unvermeidliche Selbstinklusion, damit Selbstkritik und am Ende denknotwendige Selbstbe- und

[2] Cf. H. Rombach, Strukturontologie.

-entgrenzung weitestgehend ermangelt. Deshalb ist die von mir vertretene Reflexionistik (dieser Neologismus muß nicht jedem gefallen) auch dort, wo sie sich auf verschiedene Philosophietraditionen ohne Rücksicht auf Kulturgrenzen bezieht, von der aspektuell berechtigten Kritik an den strukturalistischen Entwürfen von seiten eines Zweiges der Interkulturellen Philosophiewissenschaft[3] nicht betroffen.

Obwohl darin die Thematiken des formalen wie graduellen theoretischen Voran- und Aufwärtsschreitens, die damit verknüpfte sprachliche Darstellungsweise durch Kombination der Setzungsmöglichkeiten, die Problematik der ungegenständlichen Geltungsgrundlage und etliches implizit Bleibende aus den vorwiegend begründungsorientierten Philosophien der gesamten abendländischen Denktradition in unterschiedlicher Breite und Tiefe vorkommen, hat auch der Ansatz der »Strukturologie«[4] mit meiner Unternehmung im einzelnen, im Methodischen und in der generellen Ausrichtung nur solche Schnittmengen, die aufgrund einer formalen, geltungstheoretischen Orientierung ganz zwangsläufig thematisiert (doch sehr verschieden, ja sich widersprechend beurteilt) werden. Die Abgrenzung meines Grundlegungsversuchs von jenem geschieht vorwiegend deshalb so prononciert, weil die »Strukturologie«, die struktural-funktional, in der Eigenkennzeichnung „struktologisch" verfährt, auch kulturüberschreitend-komparativ zum Einsatz kommt,[5] und die Gefahr, sie mit dem hier vorgelegten Ansatz insgesamt gleichzusetzen oder auch nur in Verbindung zu bringen, besonders groß ist, was gerade aufgrund dessen vermieden werden soll, daß die »Strukturologie« nicht nur

---

[3] Cf. R. A. Mall, Essays zur interkulturellen Philosophie, pp. 141–146.

[4] Cf. H. Holz, Allgemeine Strukturologie. Entwurf einer Transzendentalen Formalphilosophie; idem, Immanente Transzendenz.

[5] Cf. H. Holz, Ost und West als Frage struktologischer Hermeneutik.

doxographisch und komparatistisch unfachmännisch fundiert ist und die beforschten Lehrgehalte unzureichend, verzerrt und entstellt vorausgesetzt werden, sondern sich das von deren Erfinder vertretene Verständnis von Logik und Metalogik bei der Darlegung der Reflexionsstruktur wie Auslegung der tiefsinnigsten Philosophien aller Weltgegenden und Epochen in seiner Eindimensionalität und seinem un-, ja widertranszendentalen Objektivismus geradezu als erkenntnis- und weisheitsverhindernd erweist. Das werde ich später noch unter Heranziehung einiger einschlägiger Textstellen demonstrieren.

Demgegenüber richtet mein noologisches Unterfangen die antiken Philosophien Griechenlands, Indiens und Chinas nicht vom heutigen, also einem zeit-, macht-, titel-, gehaltsklassen- oder medialisierungsgebundenen Wahrheitsverständnis aus, sondern richtet sich so weit wie irgend möglich an deren überzeitlichen Wahrheitsidee, die eng an ihre kritischen, dialektischen und die darin mitzuberücksichtigenden epoptischen, also die Überschau betreffenden, Aspekte gebunden ist, aus, grundsätzlich und hauptsächlich aber an den Erkenntnissen des Gründers der Mahāyāna-Philosophie, Ārya Nāgārjuna (ca. 2./3. Jh.),[6] und der von ihm ausgehenden Denkrichtung und Weisheitsschule des Madhyamaka/Mittelwegs mit ihren verschiedenen Zweigen. Allein schon aufgrund des Sachverhalts, daß deren Vertreter felsenfest behaupten, keine Weltanschauung zu vertreten (Adṛṣṭivāda), und das kann in letzter Konsequenz ja wohl nur heißen, auch keinen Buddhismus, wage ich zu behaupten, daß es sich dabei um einen der ersten universalphilosophischen Ansätze und eines der ersten Grundlegungswerke der Weltphilosophie überhaupt handelt, nicht um Doxographie, nicht um Philosophiehistorie, nicht um Indologie, nicht um Buddhologie, nicht um Sinologie oder

[6] Zur Datierung cf. D. S. Ruegg, The Buddhist Philosophy of the Middle, p. 16 (Towards a Chronology of the Madhyamaka School).

Tibetologie oder was sonst noch relevant sein könnte. Daß ich dies nicht leisten konnte, ohne auch bei den Reflexionsmeistern der neueren Zeit in die Schule gegangen zu sein, kann man, abgesehen von der Argumentionsweise und (Fach-)Terminologie an meiner notorischen Berufung auf Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) und meine etwas weniger häufige Bezugnahme auf Francis Herbert Bradley (1846–1924) ablesen, aber auch an den kritischen Anmerkungen zu und erhellenden Zitaten aus dem Werk von Karl Jaspers (1883–1969), der in seinen späteren Schriften immer wieder den Begriff der »Weltphilosophie« hervorhob,[7] ja davon sprach, daß wir „auf dem Wege vom Abendrot der europäischen Philosophie zur Morgenröte der Weltphilosophie“[8] wären, wobei »Weltphilosophie« ein programmatischer Fachausdruck war, den Max Scheler (1874–1928) schon um einiges früher in die kulturphilosophische Debatte um den „Ausgleich zwischen *Europa* und den drei großen *asiatischen* Zentren, Indien, China und Japan, vermittelt

[7] Cf. K. Jaspers, Nekrolog, von Karl Jaspers selbst verfaßt, p. 4: „Alle Kraft dieser Jahre gab er der Fortsetzung seiner an sich unabschließbaren philosophischen Arbeit, mit der er mehr ahnend als schon wissend, versuchend, nicht besitzend, teilnehmen wollte an der Aufgabe des Zeitalters, den Weg zu finden aus dem Ende der europäischen Philosophie in eine kommende Weltphilosophie.“ A. Cesana, Karl Jaspers' Idee der Weltphilosophie und das Problem der Einheit des Denkens; idem, Jaspers' Projekt „Weltphilosophie“, zeigt einerseits sehr deutlich die Schwächen des weltphilosophischen Ansatzes von Jaspers auf, die sich m.E. in der Vermengung historischer und systematischer Aspekte bei gleichzeitiger Überbetonung ersterer manifestieren, unterläßt, aufgrund der vorliegenden Lehre durchaus nachvollziehbar, andrerseits jedoch, im Historismus und Kulturpluralismus befangen, den mit letzterem verbundenen überzeitlichen Anspruch zu würdigen; cf. den Sammelband L. H. Ehrlich / R. Wisser, Karl Jaspers. Philosophy on the Way to “World Philosophy” – Philosophie auf dem Weg zur “Weltphilosophie”.

[8] K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, p. 122.

durch die Welt des Islam“[9], einführte, mit einer Bedeutung allerdings, die sich nach mehr als acht Jahrzehnten immer noch wie die Utopie einer fernen philosophischen Zukunft liest, weshalb von dieser auch schon als von einer „prophetischen Rede“[10] gesprochen worden sein dürfte. „Eine wahrhaft kosmopolitische Weltphilosophie ist im Werden – zum mindesten ist die Grundlage für eine Bewegung im Werden, die auch die uns lange völlig fremden obersten Daseins- und Lebensaxiome der indischen Philosophie, der buddhistischen Religionsformen, der chinesischen und japanischen Weistümer nicht nur historisch registriert, sondern gleichzeitig *sach*lich prüft *und* sie zu einem *lebendigen* Element im eigenen Denken gestaltet. Ohne die durch Antike, Christentum und die moderne Wissenschaft grundgelegten Formen des Geistes preiszugeben – wo dies versucht wird, ist es ein Irrweg –, wird gleichwohl das Bild des heutigen Menschen dadurch in sehr wesentlicher Hinsicht und in erheblichem Maße modifiziert.“[11] „Man wird nicht behaupten können, dass diesen Forderungen heute schon Genüge geleistet worden ist.“[12]

Diejenigen Philosophiewissenschaftler, die mir durch den schriftlichen Niederschlag ihres Nachsinnens am meisten halfen, mein Analysewerkzeug in transkultural–philosophischer Hinsicht zu schärfen, werde ich in den einführenden Kapiteln der nächsten, mehrbändigen Abteilung nennen und ihren jeweiligen Beitrag schlaglichtartig charakterisieren. Bei aller Bemühung, die Authentizität der Lehren, auf die ich mich

---

[9] M. Scheler, Gesammelte Werke, 9.159 (Philosophische Weltanschauung).

[10] A. M. Haas, Mystik im Kontext, p. 469 (Zen und der Westen).

[11] M. Scheler, Gesammelte Werke, 9.160 (Philosophische Weltanschauung).

[12] A. M. Haas, Mystik im Kontext, p. 470 (Zen und der Westen).

beziehe, gemäß reflexionsstruktureller Erwägungen bestmöglich wiederzugeben, erhebt mein wissenschaftlicher Ansatz keinen doxographischen Anspruch der Art, wissen zu können, was deren Vertreter damit im Innersten und eigentlich meinten und vermitteln wollten, ja er hält ein solches Ansinnen angesichts der in Anschlag zu bringenden epistemologischen Gegebenheiten nachgerade für naiv, sind doch die semiotischen und hermeneutischen Möglichkeiten zur Minimierung oder Vermeidung sinnspezifischer Unklarheiten sowohl auf seiten des Auslegenden: unvermeidliche Methodengebundenheit und meist auch Standpunktabhängigkeit seines Zugangs, als auch auf seiten des Auszulegenden: niemals mit aller Gewißheit als überwunden gelten könnende Verständnisbarriere hinsichtlich des ursprünglich Gemeinten und seines dieses mitbestimmenden Kontexts und Hintergrunds grundsätzlich begrenzt. Doch gereicht das der Philosophie und in gewissem Maße auch noch der diese in ihrer ursprünglichen Gesamtheit von Theorie und Praxis berücksichtigenden Philosophiewissenschaft keineswegs zum Nachteil, da es darin vornehmlich nicht um die Auslegung x-beliebiger Lehrgehalte geht, sondern, wie ich im Kapitel 5 noch aus dem Brief eines namhaften Herausgebers der Fichte-Gesamtausgabe an mich zitieren werde, ‘die Wahrheit von niemandem zu pachten und – in welcher Tradition auch immer groß geworden – von jedem wieder neu einzusehen ist’. Die Überlieferung bildet hierbei nur den Ausgangspunkt, der „uns zu denken gibt“[13].

Die Bezeichnungen »Strukturtheorie« und »Strukturphilosophie« und den Umriß ihrer Konzeption im engeren Sinne verdanke ich den von Johnann Gottlieb Fichte inspirierteten transzendentalphilosophischen, von Edmund Husserl (1859–

[13] Ich übernehme die Gedanken zum „Bedenklichen“, das „uns zu denken gibt“, von M. Heidegger, Was heißt denken?, pp. 1–4, nicht ohne Bedacht in meine Methodenüberlegungen.

1938) beeinflußten (transzendental-)phänomenologischen und allgemein wissenschaftstheoretischen Arbeiten von Peter K. Schneider,[14] deren kybernetischer Aspekt hier im Hintergrund steht und deshalb nicht eigens thematisiert wird. Um diesen Ansatz reflexionstheoretisch zu präzisieren bzw. perfektionieren, mußte er erweitert und radikalisiert werden, wozu ich schließlich gegen ihn über ihn hinauszugehen hatte. Daß ich bei dem genannten Wissenschaftler, Mit-Herausgeber der Fichte-Gesamtausgabe, selbst Student war, bevor er als Dozent an dem Institut, an dem ich mein erstes Hauptfach studierte und (mit einer Abschlußarbeit, die ebenfalls von seiner Forschung und Lehre inspiriert war) absolvierte, nicht mehr lehrte, das wohl nicht aus eigenem Entschluß, und den Impuls zu dieser Forschung nicht nur aus seinen Büchern, sondern von ihm persönlich erhielt, ohne daß er je davon wußte, sei nur am Rande vermerkt. Leider hat es sich nie ergeben, ihm meine Dankbarkeit dafür auszusprechen, weshalb ich das hier auf schriftlichem Wege und aus der Ferne tue, im schlimmsten Falle unwillkommenerweise, zumal aus seiner Publikationstätigkeit der letzten Jahrzehnte zu erschließen ist, daß er selbst seinen Ansatz nicht weiter verfolgte, ja diesen gewissermaßen psychologisch verharmloste.[15] Bei seiner Rechtfertigung dafür, dem Phänomen, dem er sich seit längerem in seiner Publikationstätigkeit ausschließlich zuwandte, dem von ihm beschriebenen und so geschriebenen „Wahn-Sinn“, als Forscher und Therapeut nicht selbst anheimfallen zu müssen, beruft sich der geschätzte Denker allerdings nach wie vor auf die Reflexion,

---

[14] Cf. P. K. Schneider, Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik. Idee, Umriß und Grundprinzip einer axiomatischen Strukturtheorie; idem, Grundlegung der Soziologie, pp. 37–46.

[15] Cf. besonders P. K. Schneider, Wahnsinn und Kultur oder »Die heilige Krankheit«, pp. 224–270.

betont aber ironisch deren Unfruchtbarkeit, nämlich nichts in der Welt zu produzieren, den Farben des Chamäleons keine weitere hinzuzufügen, soll sagen, kein weiteres Wahngebilde hervorzubringen. „So aberwitzig es erscheinen mag, nur durch solcherart Gedankenakrobatik kann sich das Denken vor dem Verdikt schützen, insgesamt wahn-sinnig zu sein; wie Münchhausen zieht es sich tatsächlich am Zopf der eigenen Reflexion aus dem Sumpf seines schier unbegrenzten Wähnens – ins karge Wissen."[16] Ob und wie sich die Erwähnung der Reflexion zur Abwehr des Wähnens ob des Śūnyavāda, der Wahn- (etymologisch zu lat. *vanum,* hohl, eitel, nichtig, leer, ermangelnd?) = Leer-Lehre des Mahāyāna, schließlich doch als Wahn-Witz (Witz, etymologisch zu Wissen), nicht nur als karges Wissen, sondern eben als Leerwissen erweist, das schließlich in der weisheitlichen Wissensleere enden sollte, werde ich im Fortgang meiner Gedankenentfaltung diskutieren.

Mit der »Strukturtheorie der Re-flexion« hoffe ich einen umfassenden Rahmen, die Konturen einer Philosophie aller wirklichen und möglichen Philosophien, entwerfen zu können, der das zu liefern imstande ist, was der japanische Orientalist, Sinologe und Philosoph Izutsu Toshihiko (1914–1993) aus dem systematischen Studium der Philosophien des Ostens seit den Spätsechzigern des letzten Jahrhunderts, von den orientalischen Philosophien ausgehend, zu gewinnen suchte. „… es ist, denke ich, sehr wichtig, daß die verschiedenen Philosophien des Ostens auf systematische Weise mit der Blickrichtung studiert werden, zu einem umfassenden Strukturrahmen zu gelangen, einer Art Metaphilosophie östlicher Philosophien, mit Hilfe deren die orientalischen Hauptphilosophien zu einem gewissen Niveau struktureller Einheitlichkeit heraufgeführt werden können. … Der wichtige Punkt ist, daß diese gemeinsame

[16] P. K. Schneider, Wahnsinn und Kultur oder »Die heilige Krankheit«, p. 245.

Grundstruktur in der Weise verschieden gefärbt ist, daß jede Schule oder jedes System von anderen durch die Betonung unterschieden ist, die es auf gewisse Spezialaspekte der Struktur legt und ebenso durch den Grad, bis zu dem es seinen Nachdruck auf diese oder jene besondere Hauptkategorie legt. Nun, durch eine weitere Ausarbeitung der Begriffsanalyse der Grundstruktur dürften wir, indem wir gleichzeitig die zwischen verschiedenen Systemen auffindbaren Hauptunterschiede berücksichtigen, hoffentlich zu einer umfassenden Anschauung, wenigstens eines der wichtigsten Typen östlicher Philosophie gelangen, die ferner ertragreich mit ähnlichen Philosophietypen im Westen verglichen werden können. Es ist meine Überzeugung, daß ein wirkliches, tiefes Verständnis zwischen Ost und West nur auf der Basis einer Anzahl von derartigen konkreten Forschungsarbeiten möglich wird, die auf verschiedenen Feldern der Philosophie, westlichen und östlichen, beiden, durchgeführt werden."[17]

Einen nicht unerheblichen Beitrag zu dieser Grundlegung werde ich rein formal in diesem Drittelband leisten. Daß Izutsu auch den folgerichtigen Schluß aus der strukturtheoretischen Betrachtung zog und die weisheitspraktischen oder weisheitlichen Konsequenzen daraus berücksichtigte, dies mit kaum weniger Gewichtung, macht ihn zum Kronzeugen im Prozeß um die Bedeutung des von mir weiter geöffneten Zugangs zur alten Philosophie unter der Bezeichnung ›*Strukturphilosophie der Re-flexion* in transkulturaler Anwendung (Transkultural-Philosophie)‹. Diese wird inhaltlich bestimmt in der folgenden Abteilung der ›Widerspiegelung des Geistes‹ und ihren Teilbänden ausgeführt, indem der doxographische Nachweis erbracht wird, daß die Struktur des sich auslegenden Reflektierens die Haupttexte der Stiftertraditionen der Philosophie, Ost

[17] T. Izutsu, Creation *and the* Timeless Order *of* Things, pp. 2 … 34–35 (The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam).

wie West, wie ein roter Faden durchzieht und infolgedessen angenommen werden kann, ja gegen das vorherrschend historistisch-evolutionistische Deutungsmuster derzeitiger philosophiewissenschaftlicher Doxographie angenommen werden muß, daß sowohl in Hellas als auch in Bhārata und Zhōnghuá, den (nach heutiger Dokumentenlage) Ursprungstraditionen der Philosophie, schon im Altertum ein reflexives (metatheoretisches) Bewußtsein vorhanden war und das philosophische Denken, wenn auch nicht explizit, prägte. In der Betrachtung der Lehrgehalte der genannten drei Anfänge stringenter Selbstbespiegelung des Geistigen in der nächsten Abteilung dürfte sich denn auch eine weitere Klärung und Vertiefung der formalen Konzeption der vorliegenden Abteilung einstellen.

Die Rekonstruktion der Reflexions-Struktur, die hier angegangen wird, ist so kurz wie kom–pliziert (verwickelt und schwierig), von außen betrachtet völlig abstrakt, ‚graue' Theorie – was wären Grün und Gold ohne Grau, verehrter Dichter? –, Formalismus pur. In Kleinschrift paßt sie auf eine Briefmarke. Alles Weitere ist die unerläßliche ausführliche Dokumentation aus den Quellenschriften, Hinführung, Erläuterung, Einübung, Vermeidung zu erwartender falscher Unterstellungen und Irrtümer wie Abwehr vorweggenommener Kritik. Der Eindruck von Wiederholungen gewisser Gedankengänge ist im allgemeinen nur scheinbar; er entsteht dadurch, daß zentrale Erwägungen zur hier vorgetragenen Problematik aus den verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet werden, die insgesamt den Aufbau, d.h. die Themenschwerpunkte der einzelnen (Haupt-)Kapitel bilden. Dazu kommt eine zugegebenermaßen gehörige Portion an gedanklicher und sprachlicher, gelegentlich halsbrecherischer Experimentation, die öffentlich zwar gebetsmühlenartig als erwünscht deklariert wird, diejenigen, die solch abgedroschene Sprüche jedoch ernst nehmen, meist geradewegs in den wissenschaftsprofessionellen Untergang führt. Denen, die sich authentische Erkenntnis erarbeiten wollen,

sollen solche Versuche Einladungen in die Werkstatt des Philosophierens sein, in welcher sie die Bearbeitung geistigen Materials denkerisch nach- und mitvollziehen und die Verfertigung kunstkopfwerklicher Produkte intellektuell mitschöpfend begleiten können. Innerhalb der sich abzeichnenden Umrisse und um sie herum, zusammen mit und im Hintergrund von ihnen, konkretisiert sich dabei das ‚geistige Band', der Inhalt praktischer Forderungen (wenn ich von Postulaten spräche, verwechselte man sie zuletzt noch mit den Kantschen) und die Bedingungen ihrer existentiellen Erfüllbarkeit.

Den derart erschlossenen Ansprüchen an das Dasein gerecht zu werden, ist nicht Angelegenheit von Buchstaben, Worten und Traktaten, zumindest nicht in erster Linie, auch nicht von Sage, Dichtung und Erbauungsliteratur, und kann somit nur andeutungsweise in Büchern niedergelegt und durch das Lesen und Vorlesen dieser nur indirekt herbeigeführt werden. Der Tatbestand, eine Landkarte studiert zu haben und einen Kompaß zu besitzen, den Zielort zu bestimmen, das Fortbewegungsmittel festzulegen und die Fähigkeit, ausgehend davon einen Reiseplan anfertigen zu können, bedeutet noch keinen Schritt vor meine Haustüre und verursacht noch viel weniger, die Destination tatsächlich auch zu erreichen oder erreicht zu haben. Faktenwissen ist noch nicht Orientierungswissen und Orientierungswissen noch nicht das Sich-Orientieren selbst.

Da es das alltägliche Denken oft nicht einmal auf den Punkt bringt, gegebenenfalls gerade mal von Punkt zu Punkt zu springen und bestenfalls Linien zwischen diesen Punkten zu ziehen vermag, erfordert es einige Übung, die Schleifen der Reflexion auszuführen, die zur Rekonstruktion der Struktur dieser selbst erforderlich sind und dabei die jeweilige Referenzebene deutlichst in den Blick zu bekommen und im Blick zu behalten. Re–flexion ist insofern nicht identisch mit der Fähigkeit zum Schlußfolgern in der mathematischen Logik, obwohl diese die conditio sine qua non für alle gedanklichen Operationen ist, die

theoretisch, metatheoretisch, meta-metatheoretisch usw. ausgeführt werden und auf diese Weise das Gedachte selbst so oft durch die Verschlingungen oder Rückwendungen des Denkens treiben, bis es seine Inhalte bzw. Gegenstände, das Gedachte, gewissermaßen verschlungen hat. Was hier so wortspielerisch angekündigt ist, muß im Fortgang der Argumentation gedankenernst vollzogen und vom Leser mit- und nachvollzogen werden. „Ich, E.V., will mit diesem Worte als ein Verstummter und Verschwundener betrachtet sein, und Sie selber müssen nun in meine Stelle treten. Alles, was von nun an in dieser Versammlung gedacht werden soll, sei gedacht, und sei wahr, nur in wiefern Sie selber es gedacht und als wahr eingesehen haben."[18] Dann wäre zwar die philosophische Denkaufgabe gelöst, nicht aber die Aufgabe der Philo–sophie, nämlich weise zu werden, die mit der Lösung (*siddhi*) der Aufgabe (*praśna*) des Denkens (*manana/cintanā*) ausgesprochen ist und durch die Auflösung (*vināśa*) bzw. Aufgabe (*tyāga*) des Denkens (*manana/cintanā*) ausgeführt wird.

Insgesamt ist die Heranziehung von Sekundärliteratur aus der nicht mehr überschaubaren Flut an Studien wie auch Bemerkungen zum Madhyamaka und zur »Wissenschaftslehre« minimaler bis maximaler Größe und Güte fokussiert auf die spezielle Fragestellung des Ansatzes hier. Um die Einsichtigkeit meiner Darstellung so eindringlich wie nur möglich zu gestalten, werden aus der vorliegenden Literatur natürlich vorwiegend die Materialien und Argumentationen herangezogen, mit Hilfe deren meine Ausführungen entweder gegen die Front gegenteiliger oder sich davon abhebender Meinungen dezidiert abgesichert oder ihre Feinheiten, Spezifika und kaum merklichen Unterschiede zu anderen Anschauungen kontrastreich

[18] J. G. Fichte, GA, 2.8.5.29–33 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.91; E.V. ist die Abkürzung für Ehrwürdige Versammlung.

herausgearbeitet werden können. Der Umfang meiner Dokumentation durch Zitation erstreckt sich dort besonders weit, wo umstrittene, vom Zeitgeist oder dem Mainstream der Forschung abweichende, ja diesem zuwiderlaufende, sie in Frage stellende und bisher ungeklärte Sachverhalte zu erörtern sind, aber auch dort, wo fachwissenschaftliche Sekundärliteratur vorliegt, die zwar entscheidende Beiträge zum Verständnis gewisser Themenfelder liefert, durch ihren Insider-Charakter, wie die unübersetzte Wiedergabe und Verwendung von originalsprachlichen Ausdrücken, Wendungen, ja ganzen Sätzen, von kryptographisch wirkenden Abkürzungskonventionen und Literaturangaben vom Nicht-Experten nicht zu handhaben, von mir aber für einen leichteren Zugang (philologisch, zitationstechnisch, bibliographisch etc.) aufbereitet ist. Der Vorteil der beachtlichen Menge und des beträchtlichen Umfangs der von mir zitierten Textstellen, die ich ausnahmslos ins Deutsche übersetze, gegenüber den im Spezialistentum üblichen schlichten Verweisen, liegt darin, deutschsprachigen Lesern, seien es interessierte Nichtfachleute oder Spezialisten nicht-indologischer, nicht-sinologischer etc. Disziplinen, die Rezeption ausgesuchter Passus der oft schwer zu beschaffenden und noch schwerer lesbaren Fachliteratur bzw. fachspezifischen Interpretationsliteratur zu erleichtern oder überhaupt erst zu ermöglichen. Durch meinen Versuch, die zum Teil eindrucksvollen Beiträge einiger relevanter Spezialwissenschaften in der (früher als solcher geltenden) Universalwissenschaft der Philosophie Geltung zu verschaffen, sollte ein Nachdenken darüber angestoßen werden, welchen Beitrag diese zur allgemeinen Vergeistigung der Menschheit leisten könnten, käme endlich ein Dialog und Austausch zwischen den sich bisher weitgehend abschottenden Fachbereichen aufgrund der Mediation einer die Rahmenbedingungen absteckenden Disziplin zustande. Beiträge zur Strukturproblematik der Kognition liegen aus verschiedenen Disziplinen, besonders auch aus der Psychologie

vor, d.h. fast ausschließlich mit inhaltlichen (empirischen) Bestimmungen vermengt; insofern sind sie für mein Projekt irrelevant. Meine diesbezügliche Einbeziehung ist deshalb Null.

Wo Zusammenfassungen von Lehren oder einzelner Lehrgegenstände in der Sekundärliteratur vorliegen, die von mir nicht präziser und konziser gegeben werden könnten, werden diese in längeren Abschnitten oder als zu einer textnahen Paraphrase kontrahierte Exzerpte unter genauer Angabe der Stellen übernommen. In einer solchen Vorgehensweise liegt ja gerade der Sinn von Forschung, in der nicht jeder Gelehrte das Rad von neuem zu erfinden brauchen sollte und so tun muß, als habe er, und nur er, es ganz alleine erfunden. Sie hat nichts mit mangelnder Kreativität oder einem Unvermögen zu eigenständigem Denken und Formulieren zu tun, da die übernommenen Passus unter einem ganz bestimmten Blickwinkel selegiert, in das entwickelte Sinngefüge integriert und insoweit, dessen sollte man sich als Autor wissenschaftlicher Traktate bei aller Sachlichkeit bewußt sein, durch Kontextualisierung in dieses hinein transformiert werden und ihre Bedeutung durch dieses bestimmt sind. Streng genommen handelt es sich dabei also gar nicht mehr um Zitate. Zitierte Texte geben, selbst wenn sie zur Unterstützung meines Standpunkts dienen, folglich nicht als ganze und in jeglicher Hinsicht meine Meinung wieder. Daraus müßte hervorgehen, daß aus meiner Zitation einer Studie irgendeines Autors keinesfalls darauf zu schließen ist, daß ich diese insgesamt gutheiße oder nicht, je nachdem, noch daß ich die von dem zitierten Autor vertretenen Ansichten in Gänze für angebracht oder unangebracht halte.

Obwohl ich mich jahrzehntelang um die Kenntnisnahme verfügbarer Forschungsarbeiten zu den im Blickpunkt stehenden Themen bemühte, ist meine versehentliche Nichtbeachtung wichtiger Beiträge dazu nicht auszuschließen, weshalb ich mich bei deren mir infolgedessen nicht bekannten Verfassern ärgerlich auf mich selbst entschuldige. Im Gegensatz zu heute

feststellbaren Tendenzen, sich mit den Federn fremden Wissens zu schmücken, gebe ich erfreut auch dort die Herkunftsstellen meiner Kenntnisse an, wo sie sachlich unerheblich oder irrelevant zu sein scheinen, weil sich damit bis ins Kleinste hinein demonstrieren läßt, daß Wissen nur bis zu einem gewissen Grad Privatangelegenheit ist, durch Eigenleistung zustande kommt und somit als Privateigentum gelten kann, vielmehr, wie schon Herakleitos von Ephesos (ca. 540–480) zu verstehen gibt, der All-Gemeinheit des Geistigen (*xunnõ pántōn*) zugehört.[19]

Die von mir an mancher Stelle praktizierte Vorgehensweise der Polarisierung und Zuspitzung ist nicht nur legitim, sie ist im Falle des Betretens wissenschaftlichen Neulands geradezu gefordert, hat sie doch die Funktion, herkömmliche Anschauungsweisen zu durchbrechen und, phänomenologisch ausgedrückt, den anderen Modus des Intendierens, insbesondere aber sein noematisches Korrelat, den sogenannten Erkenntnisgegenstand bzw. -inhalt im philosophiewissenschaftlichen Bewußtsein unter Berücksichtigung des Standes der Forschung mit Hilfe der dazu erbrachten Denk- und Forschungsresultate durchzusetzen, was natürlich utopisch ist beim Werk eines Denkers, der ganz herrschaftsfrei aus dem herrschaftsfreien wissenschaftlichen Diskurs ausgesperrt ist.

Wer sich mit Abschnitten nicht aufhalten will, die ihm zu fachspezifisch philologisch, doxographisch etc. erscheinen oder zu wenig mit den beiden Denkergestalten zu tun haben, die im Titel genannt sind, sollte sie querlesen oder überspringen. Eine Unmenge dessen, was den Gehalt des vorliegenden Buches umrahmt und unter anderer Hinsicht ausmacht, wurde in meinen bereits veröffentlichten Arbeiten entwickelt, kann aber, um

---

[19] Cf. Herakleitos, Fragmente B114, B113, B2, ⟨edd./trr.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker = Fragmente 110, 32, 3, ⟨ed./tr.⟩ J. Mansfeld, Die Vorsokratiker.

die argumentative Stringenz hier nicht über Gebühr zu beeinträchtigen, in größerem Umfang nicht noch einmal vorgestellt werden, weshalb ich diesbezüglich empfehle und darum bitte, sich zusätzlich in meinen sonstigen Schriften, die eine Vielzahl neuer, von der etablierten Philosophiewissenschaft bisher ignorierter Einsichten auf dem Feld kulturüberschreitender Philosophie enthalten, kundig zu machen. Auf Argumentationsgänge des hier präsentierten Werkes, die in meinen früheren Ausführungen bereits fundiert vor- und angedacht bzw. unter anderen Aspekten oder mit Blick auf andere Philosophen und Philosophierichtungen ausgeführt sind, wird durch seitenexakte Verweise aufmerksam gemacht. In diesen Arbeiten ist auch ein beträchtlicher Teil der bis zum Datum ihrer Publikation verfügbaren Forschungsliteratur berücksichtigt und insofern zu einzelnen Gedanken auch Literatur verzeichnet (meine Werke sind ja geradezu Steinbrüche philosophiewissenschaftlichen Informationsmaterials, bereit zum Abbau durch gegenwärtige und kommende Forschergenerationen), die in der Darstellung hier nicht eigens und nochmals genannt oder zitiert ist.

Meine Studie zu Thesis und Antithesis und ihren Kombinationen wie deren Hintergrund, der Athétēsis (Aufhebung, Abschaffung, Verwerfung, Beseitigung) als quasi-fünftem Konstituens: Setzen, Gegensetzen und Ab-, Aus-, Zersetzen, kurz: »Ent–Setzen«, im modernen, fast, aber auch nur fast, hätte ich gesagt, im postmodernen Jargon des Philosophierens ausgedrückt, von Kon–Struktion (Strukturtheorie), De–Struktion (Aporetik), De–Kon–Struktion (der Einsicht in die unabdingbare Bezogenheit beider aufeinander) und Sub-Struktion (Unterbau/Fundament aller Struktur-Analysis), liegt nun in einer zweiten, durchgängig überarbeiteten, verbesserten, gründlich präzisierten und stark erweiterten Edition mit leicht geändertem Titel vor. Diese Neuauflage hielt ich wegen eines gravierenden, den Sinn des vierten Lemmas des Setzungsvierkants

verändernden Flüchtigkeitsfehlers beim Schriftsatz auf Seite 63 der ursprünglichen Fassung, es handelt sich um das Fehlen einer Negation („nicht"), für notwendig (richtig jetzt Seite 439). Indem aufgrund des gewaltigen Umfangs der kommenden, in der Fertigstellung schon weit fortgeschrittenen Abteilung zur antiken Philosophie Asiens und Europas, der Einheitlichkeit des Gesamtwerks wegen auch das Buchformat vergrößert werden mußte, ein Eingriff in den Umbruch und damit eine Neugestaltung des Layouts und Schriftsatzes auf jeden Fall erforderlich wurde, nahm ich diesen Umstand zum Anlaß, mir wichtig erscheinende Erweiterungen, Vertiefungen, Präzisierungen, Ergänzungen, Erläuterungen, Umstellungen, Verbesserungen und Vereinfachungen der Darstellung größeren Ausmaßes vorzunehmen. Ohne das Risiko eingegangen zu sein, eine in manchem unzureichende, hiermit als überholt erklärte Erstfassung veröffentlicht zu haben, wäre es mir sicherlich nicht gelungen, im Bestreben, deren Inhalt und Form auf das höchstmögliche Niveau zu heben, den Standard der revidierten Version hier zu erreichen, die, im wesentlichen wenigstens, nicht mehr revidierungsbedürftig sein sollte.

Während es gelingen müßte, die folgende Abteilung in sieben thematisch einigermaßen abgerundete Teilbände zu untergliedern, einen einleitenden zu Ausgangspunkt, Methodik, Formalien und Rahmenbedingungen, zum Stand und Zustand der Forschung auf diesem Feld, einen zum Weltbau der sogenannten Vorsokratik in Gegenüberstellung zu den frühen Upaniṣad-s, einen zur Prinzipienlehre der Alten Akademie samt Peripatos, einen zur spätantiken Hypostasenspekulation im Dunstkreis des Orients, einen zur Struktur von Kosmogonien des Alten Orient, einen zur Viergliedrigkeit altindischer Prinzipienlehren und last but not least einen zu Dào und dessen drei Manifestationsphasen in der antiken chinesischen Philosophie, war das bei dieser aufgrund des kettenartigen Zusammenhangs der Argumentationsschritte und deren In-sich-Rückläufigkeit,

die letztlich einem Abschluß bzw. einer gewissen In-sich-Geschlossenheit entgegenzuführen war, nicht möglich. Nur zu gerne hätte ich die Hauptzüge meiner Gedankenführung in kurzen Einzelstudien, Essays u. ä. veröffentlicht, um die wenigen dafür empfänglichen Interessierten auf diesem Wege in das schwierige Forschungsfeld hineinzuführen und eine kritische Auseinandersetzung anzuregen, wie das in der etablierten Wissenschaft wenigstens oberflächlich üblich ist, da ich jedoch durch das kartellartige Funktionieren von deren Institutionen (Universitäten/Akademien etc. – Forschungsförderungseinrichtungen – Publikationsorgane/Verlage) dem ausgesetzt bin, was man im Anschluß an den von dem norwegischen Mathematiker, Sozialwissenschaftler, Friedens- und Konfliktforscher Johan Galtung (geb. 1930) geprägten Begriff der »strukturellen Gewalt« die »strukturelle Zensur« nennen könnte, die bis zur weitgehenden Unterdrückung von Literatur und anderer Informationsträger, letztlich sogar bis zu deren systematischen Vernichtung gehen kann, die Totalzensur – das nicht nur in totalitären Regimen, sondern auch in sogenannten demokratischen Staaten –, was anhand der wiederholten Vernichtung und des Verbotes der Bücher des Arztes, Psychologen und Naturforschers Dr. Wilhelm Reich (1897–1957) in der zweiten Hälfte der 50er und am Anfang der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts verifiziert werden kann, blieb mir dieser Weg verschlossen. Der an mich von Freunden, Studierenden, Bekannten und Unbekannten immer wieder herangetragenen berechtigten Aufforderung, meine Erkenntnisse, die Ergebnisse also meiner geistigen Arbeit, auch in einer für breitere Leserkreise verständlichen, nach- und mitvollziehbaren Form zu formulieren und zugänglich zu machen, kann ich aufgrund der wissenschaftsspezifischen Umstände, denen ich als Forscher, Lehrender und Autor ausgesetzt war und bin und die meine Lebensumstände als Person und Mensch selbstverständlich

wesentlich bestimmten und bestimmen, leider nicht nachkommen, was offensichtlich ja gewollt ist.

Technische Hinweise, Gestaltungskriterien und Informationen zum Verständnis formaler Spezifika

a) Zitierweise

▸ Stellennachweise und Literaturhinweise werden in den Fußnoten aus Gründen der Übersichtlichkeit und Platzersparnis in Kurzform gegeben: Verfasser- oder Herausgebernamen mit vorangestellten Initialen der Vornamen, Haupttitel und Seitenangabe. Moderne zweisilbige ostasiatische Vornamen von Autoren, die traditionell dem Nachnamen nachgestellt sind, werden von mir, auch wenn sie in der Titelei des jeweiligen Werkes zusammengeschrieben sind, mit einem Divis getrennt, z. B. Yu Hun-kui. Die vollständigen bibliographischen Daten sind im Literaturverzeichnis nachzulesen. Bei mehrbändigen Werken entfällt das Kürzel für die Seiten p. oder pp.; es werden nur die Bandnummer und, einem Punkt ohne Leerstelle folgend, die Seitenzahl angegeben. Wenn aus zweisprachigen Schriften über mehrere Seiten zitiert wurde, dann erfolgt der Zitatnachweis mit einem Schrägstrich zwischen den Zahlen der Seiten, an welchen die Zitation beginnt und endet. Eventuell vorhandene Zeilenangaben stehen immer verkleinert mit einem Punkt ohne Leerstelle nach der Seitenangabe. Sie wurden nach diesbezüglich exakten Editionen angegeben, auch wenn der Text Ausgaben entnommen wurde, die in der Zeilennumerierung keine zuverlässige Trennschärfe aufweisen. Bei klassischen Werken verfahre ich nach den üblichen Zitierweisen.

▸ Das Hauptwerk von Ārya Nāgārjuna, die ›Mūlamadhyamaka-Kārikā Prajñā Nāma‹, wird durchgängig nach ⟨ed.⟩ J. W. de Jong / ⟨rev.⟩ C. Lindtner zitiert. MMK ist das Siglum, das ich

nach der in der Literatur häufig gebrauchten Abkürzung dafür verwende; MK, die Kurzform davon, erscheint nur dann, wenn das Kürzel in einem Zitat vorkommt. Bei Johann Gottlieb Fichte stütze ich mich auf die 42-bändige kritische Gesamtausgabe (Akademieausgabe), welche die Schreibweisen und Schreibfehler der Manuskripte buchstabengetreu wiedergibt und zahllose, von mir nicht vermerkte editorische Zeichen und Kennzeichnungen enthält; sie erhält das Sigel GA. Wo vorhanden, gebe ich die Stellen auch nach dem leicht verfügbaren Nachdruck der Ausgabe seines Sohnes, wobei ich für ›Fichtes Werke‹ das Sigel FW setze. WL, W.L., W.-L. oder Wl. sind die Abkürzungen für „Wissenschaftslehre(r)"; GWL steht für ›Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre‹. Wird »Wissenschaftslehre« als Gattungsbegriff der metatheoretischen (rein transzendentalphilosophischen) Schriften Fichtes verwendet, dann steht diese, wie hier, zwischen Chevrons. Um die Handhabbarkeit der Studie auf dem höchstmöglichen Niveau zu gewährleisten, wird auf weitere Siglen verzichtet; wer mit Fachliteratur umgeht, die ein ausgeklügeltes Kürzelwirrwarr und womöglich noch Endnoten verwendet, weiß, warum.

‣ Im Text, also außerhalb des Dokumentationsapparats genannte Titel von Abhandlungen stehen zwischen halben oder einfachen Chevrons › ‹ ; auch ›Wissenschaftslehre‹, wenn sie in dieser Weise gemeint ist.

‣ Für die Auslassung eines Wortes in Zitaten stehen zwei .. Punkte; drei … Punkte für Auslassungen bis zur Länge eines Satzes und für das Überspringen längerer Textpassagen. Umfassen Omissa mehr als eine Seite, so werden im Stellennachweis die Seiten, auf denen sich die zitierten Stellen befinden, ebenso durch drei … Auslassungspunkte voneinander getrennt, z. B. pp. 99 … 101.

‣ Anführungsstriche „ " innerhalb der Originale sind durch Chevrons/Möwchen »« ersetzt. Ansonsten wird den Vorlagen der Originale Rechnung getragen. Diese Symbole finden

mitunter auch Anwendung, wenn ein Begriff oder eine Wendung in der Redeform gemeint ist. Meine textnahen Paraphrasen von Schriftstellen gebe ich zwischen einfachen Anführungsstrichen oben ‘ ’ . Ausdrücke, die mit einer gewissen Distanz, Ironie oder Betonung irgendeiner Art gebraucht werden, setzte ich dagegen zwischen einfache Anführungsstriche unten und oben , ‘ .

▸ Schriftfamilien und Schriftschnitte wurden, soweit dies sinnvoll erschien, durch gleiche, soweit nicht, durch vergleichbare oder die Bedeutung der Hervorhebung nachahmende Schriftgestaltung wiedergegeben.

b) Übersetzungen

▸ Übersetzungen aus klassischem Schrifttum stammen bis auf ganz wenige vermerkte Ausnahmen von mir, auch wenn der Zitatnachweis bei Verwendung einer zweisprachigen Ausgabe mit ⟨ed./tr.⟩ angegeben oder die Stelle in mehreren Editionen und (bei selteneren Werken) Übersetzungen nachgewiesen ist. Zusammenhängende Originalpassus wurden fast ausschließlich in den Fußnoten wiedergegeben. Die akribische Textdokumentation halte ich nicht zuletzt deshalb für nötig, weil eine beträchtliche Anzahl der herangezogenen Werke, insbesondere asiatische, nur schwer zugänglich ist. Passagen in Ursprungssprachen sind kursiv gedruckt, um sie graphisch von meinen Übertragungen abzuheben. Wo originalsprachliche Textstücke bei paraphrasierender und komprimierender Zitierweise im Haupttext mitgeführt werden mußten, erleichtert die Kursivierung das Überspringen der Dokumentation und trägt so zur besseren Lesbarkeit des deutschen Fließtexts bei. Man beachte, daß Kursivierungen der Originale dann in Umkehrform, d.h. in Normalschrift erscheinen. Die modernen Übersetzungsausdrücken innerhalb von runden Klammern nachgestellten Termini der jeweiligen Originalsprache sind normalerweise in der Grundform angegeben; ausgenommen sind Fälle, in denen

gewisse Formen eine Sonderbedeutung haben. Mitunter wurden fremdsprachliche Termini mit kontextuell bedingten Endungen übernommen, was darin seine Begründung findet, daß diese dadurch im Quellentext leichter und zuverlässiger identifiziert, d.h. aufgefunden werden können.

▸ Meine Übertragungen sind so wörtlich wie nur denkbar; übersetzt ist, was dasteht. Um möglichst klar umrissene Einsichten zu vermitteln, geben sie kantige Originalpassus auch scharfkantig wieder und beabsichtigen damit, die üblicherweise geglätteten und bagatellisierten, der Sprachregelung des bildungsbürgerlich-wissenschaftlichen Standards angepaßten und damit nicht selten nivellierenden Übersetzungen zu konterkarieren, obschon meine Übertragungen auf der philologisch-exegetischen Arbeit jeweiliger Spezialisten aufbauen, zumal ich selbst kein Philologe bin und auch nicht vorgeben will, ein solcher zu sein. Um für weitere Interessentenkreise leichter zugänglich zu sein, hätte für jeweils disziplinfremde Fachgelehrte eine flüssige allgemeinwissenschaftliche und für die sogenannte Laienleserschaft eine weitestgehend allgemeinverständliche Übersetzung angefertigt werden müssen. Beides war und ist mir umständehalber nicht möglich.

▸ Divergierende Übertragungen derselben Fremdsprachentermini rechtfertigen sich aus deren Bedeutungsschwankungen und -spektrum und/oder der Verfügbarkeit austauschbarer Synonyme in unserer Philosophiesprache. Um sie adäquat verstehen zu können, ist die Kenntnis der grundlegenden Terminologie sowohl der wichtigsten östlichen als auch der bedeutendsten westlichen Denk- und Weisheitstraditionen unerläßlich. Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß die von mir verwendeten Philosophiebegriffe die in runden Klammern nachgestellten Originalausdrücke nicht sklavisch nach den Vorgaben und Konventionen von Sekundär- und Fachliteratur, sondern bisweilen dem re–flexionsstrukturellen Philosophieren gemäß wiedergeben.

▸ Stellen aus moderner fremdsprachiger (Sekundär-)Literatur werden außer in wenigen Ausnahmen, bei denen es auf Buchstäblichkeit ankommt und wie bei klassischen Texten verfahren wird, ohne Angabe des Originaltextes in Normalschrift belegt.
▸ Ergänzungen, Verdeutlichungen, Korrekturen und mehrere Wörter umfassende Übersetzungsvarianten befinden sich in eckigen Klammern [ ]. Äquivalente Termini folgen einem Schrägstrich /ohne Leerstelle. Runde Einklammerung ( ) innerhalb von Übersetzungspassus erfolgt bei Wörtern, die den Sinn nur auf andere Weise ausdrücken, d.h. Wiedergaben des weiteren Bedeutungsspektrums eines Begriffs darstellen. Ein Schrägstrich / mit vorhergehender und nachfolgender Leerstelle setzt Fremdsprachentermini verschiedener Sprachen voneinander ab, z.B. (*adiáphoron* / *aviśeṣa*), wobei den jeweiligen Wörtern nur dann ein Siglum zugeordnet wird, wenn deren Herkunft aus dem (benutzten) Textmaterial nicht direkt hervorgeht.
▸ Wo die Versform oder Kurzzeilen von Quellen aus Platzgründen nicht übernommen werden, deutet den jeweiligen Zeilenumbruch ebenso ein Schrägstrich / mit vorhergehender und nachfolgender Leerstelle an. Bei chinesischen Texten wird ein Leerraum zwischen den Versteilen mit einem / Schrägstrich, der Zeilenumbruch mit zwei // Schrägstrichen kenntlich gemacht. Auch bei der Transliteration der tibetischen Schrift werden mitunter Schrägstriche verwendet: einfache, um Sätze nach Sinneinheiten intern zu gliedern, zweifache, um ein Satz- oder Absatzende zu markieren. Auf diese Weise werden senkrechte Unterteilungsstriche (*shad*) oder Wortabstände zwischen Kapiteln der Originale nachgeahmt.

c) Fremdsprachen und Transkription

▸ Altgriechisch (Siglum: gr.): Die Transliteration erfolgt bei der Zitation antiker Quellentexte nach den Konventionen der International Organization for Standardization (ISO), wie sie

im ›Duden für Rechtschreibung‹ verzeichnet sind,[20] mit unerheblichen, kommentarlos einleuchtenden Veränderungen beim Φ/φ (*Phi*/*phi*) und X/χ (*Chi*/*chi*), bei welchen ich aus Gründen der Lesegewohnheit und des Wiedererkennungseffekts der klassischen Transkription folge. Die Originalschreibweise kann daraus hundertprozentig wieder hergestellt werden. Akzente sind meist nach den syntaktischen Gegebenheiten des Originals gesetzt, auch wenn sie im isolierten Passus oder Wort dann unrichtig sind. Hier gilt, was anläßlich des Hinweises auf meine Dokumentation durch Fremdsprachenausdrücke mit den im Quellentext vorfindlichen und im Kontext meiner Formulierung falschen Kasusendungen bereits angemerkt wurde. Altgriechisch geschriebene Wörter in Zitaten moderner Literatur wurden in griechischer Schrift übernommen.

‣ Sanskrit(isch) (Siglum: skr.): Wiedergabe erfolgt nach international verbindlicher Transliteration. Da von der Pāli-Sprache (Siglum: pāl.) keine eigene Schrift überliefert ist und die buddhistischen Urtexte (Kanon) der Pāli Text Society weitgehend der wissenschaftlicher Transliteration des Sanskrit folgen, wurden diese selbstverständlich unverändert übernommen. Wo bei Komposita beider Sprachen die einzelnen Bestandteile durch Bindestriche kenntlich gemacht sind, treten aufgrund der Wortteilung bedingt durch die Lautgesetze (*sandhi*) bisweilen Lautveränderungen ein, die, wenn für die Worterkennung unwichtig, nicht wiedergegeben sind.

‣ Altchinesisch (Siglum: chin.) ist in den originalen Ideogrammen geschrieben, um die Eindeutigkeit zu gewährleisten, die mit Umschriften, auch der meist beigegebenen, heute üblichen Pīnyīn-Umschrift, nicht herstellbar ist; durch deren Mitführung kann man sich wenigstens einen ungefähren Eindruck von den Lautwerten der Zeichen verschaffen.

---

[20] Cf. Duden. Rechtschreibung der deutschen Sprache und der Fremdwörter, [16]1967, pp. 795–797.

‣ Tibetisch (Siglum: tib.): Textbelege aus tibetischem Schrifttum werden ausnahmslos in der wissenschaftlich üblichen Wylie-Transliteration dem (Kon-)Text entsprechend gegeben; in transliterierten Editionen vorkommende Sonderzeichen wurden (außer innerhalb von modernsprachlichen Zitaten) nicht übernommen, sondern in die davon freie Darstellungsform umgewandelt. Wo nicht anders vermerkt, stammt die Rekonstruktion sanskritischer Originalterminologie bei indischem Schrifttum, das nur noch im Tibetischen verfügbar ist, von mir; selbstverständlich ist sie nur sinngemäß und präsumtiv.
‣ Falsche Pluralendungen („s“) von indischen Fremdwörtern, die aus gewissen Gründen nicht übertragen werden sollten oder konnten, werden dem neueren indologischen Brauch folgend nach einem Divis ohne Leerstelle an das Wort angefügt.
‣ Falsche Genetivendungen (auch von Namen) sind unabhängig von der Fremdsprache, aus der das Ursprungswort stammt, mit einem Apostroph abgesetzt.

d) Zusätze und Erläuterungen

‣ Die Symbole zur Kenntlichmachung der Setzungsmodi (Lemmata/*koṭi*) und Kognitionsprinzipien (Reflexionsebenen), (indizierte) Lambdas, stammen ausnahmslos von mir, auch wenn sie innerhalb von Zitaten hinzugefügt wurden. Um die Korrelation der beiden Gegenstandsbereiche von Aussagepositionen und durch mehrfache Selbstreferenz gewonnene Strukturkomponenten des Denkens ohne weiteres einsichtig zu machen, mußte die Indexzahl bei den letzteren um eins erhöht werden, so daß die nullte Reflexionsebene, das Ausgangsniveau des Gegenständlichen, nicht mit 0, sondern mit 1 indiziert wurde: (λ_1). Das Minus- oder Null-Level ābhidharmischer Gegebenheits-/Ereignis-/Trägerpartikel (*dhammā* / *dharmāḥ*), die in etwa der eigenschaftslosen Materie anderer Weltanschauungen entsprechen, müßte durch ein mit Null indiziertes Lambda (λ_0) angezeigt werden. Im Madhyamaka ist das

Bedeutungsspektrum von *dharmāḥ* auf die Eins-Ebene (λ_1) beschränkt. (Λ) steht für das Tetralemma insgesamt; für dessen negierte Variante ($-\Lambda$), unter Betonung der ekthetischen Bedeutung meist (λ_5), deutlichkeitshalber oft [($-\Lambda$)=(λ_5)]. Wegen des überschematischen Charakters des fünften Lemmas setze ich das Symbol graphisch von den anderen Lemmata durch Verwendung einer abweichenden Schriftfamilie ab. Um den Unterschied zur Bestimmung des entsprechenden Bereichs in der »Wissenschaftslehre« auszudrücken, d.h. seine nur formale Geltung herauszustellen, setze ich bei diesem das Lemma zwischen Chevrons (»λ_5«). Für das bloß ausgeixt zu verstehende (λ_6) gilt graphisch das gleiche wie für (λ_5). Undeutliche, sich überschneidende oder über mehrere Bereiche hinwegreichende Zuordnungen wurden mit Hilfe von zwei durch einen Schrägstrich getrennte Indexzahlen angezeigt, z.B. ($\lambda_{1/2}$); bei Betonung eines der beiden Niveaus wurde die Indexzahl des anderen in Klammern gesetzt ($\lambda_{1(/2)}$). Ganz selten auftretende Unterteilungen einzelner Niveaus, die nicht mit dem vorher genannten Fall verwechselt werden dürfen, sind mit einer erweiterten Indizierung versehen, wobei der Subindex im Stile einer numerischen Gliederung nach einem Punkt ohne Zwischenraum hinter dem Hauptindex steht, z.B. ($\lambda_{1.1}$). Da das zu Analysierende bisweilen unter verschiedenen Aspekten betrachtet wird, sind die Sinneinheiten den Lemmata nicht durchgängig in gleicher Hinsicht zugeordnet. Derartige Feinheiten werden uns auch am Ausgangspunkt der zentralen Stelle unserer Auslegung, ›MMK 24.18‹, begegnen. Im allgemeinen ist es diesbezüglich der zukünftigen Forschung vorbehalten, wo möglich, weitere Präzisierungen vorzunehmen.

▸ Die von mir verwendeten Symbole weichen von logischen Operatoren deshalb so deutlich ab, um eine Identifikation meiner Darstellungen mit moderner (mathematischer) Logik zu verhindern.

‣ Lebensdaten berühmter Philosophen und historischer Persönlichkeiten sind jeweils bei der ersten Nennung im Haupttext angegeben (nicht innerhalb von Zitaten); wenn der Name nur im Text der Fußnoten vorkommt, dann dort, nicht jedoch im Rahmen von Literaturangaben und Zitatnachweisen.

e) Fachsprachliche Festlegungen

‣ Die Begriffe »transzendental«, »transzendentalphilosophisch« oder »Transzendentalphilosophie« werden in all meinen Studien, auch und besonders dem mehrbändigen Werk hier, beziehen sie sich nicht ausdrücklich auf philosophiegeschichtlich zu bezeichnende Fakten, als termini technici im ausschließlich abstrakt-reflexionstheoretischen Verständnis verwendet, wie in der rein theoretisch bleibenden, nicht auf konkrete Wissensgegenstände und -bereiche (Ethik, Recht, Gesellschaft, Staat, Geschichte, Religion, Erziehung) angewandten »Wissenschaftslehre« Johann Gottlieb Fichtes. Demgemäß fasse ich die Transzendentalphilosophie als Metatheorie, Metametatheorie usw. der Erkenntnis ohne jeglichen ontologischen, egologischen oder subjektphilosophischen etc. Bezug und Inhalt auf, mit welchen inhaltlichen Bezügen mein Ansatz nicht das Geringste zu tun hat; sie sei definiert als Theorie der Re–flexion, der Spiegelung (Reflex) des Gedachten im Geist in mehrfachem Rückbezug (Selbstreferenz).

‣ Die Grundbedeutung der Ableitungen aus dem Stammwort »mystisch« ist ebenso definitorisch festgelegt: betreffend a) die Bemühung, das Ziel der Weisheit auf ethisch-praktischem, rituell-magischem, paideutisch-asketischem und/oder meditativ-kontemplativem Wege zu erlangen, und/oder betreffend b) den Zustand nach der Erlangung dieses Ziels, wobei der Gültigkeitsbereich nicht auf das Religiöse und dessen Randgebiete beschränkt ist, sondern auch das profane Weisheitsstreben miteinschließt und somit auch Nicht-Theistisches umfaßt. Gemäß dieser Definition ist der letzte, über das Relative

hinausgehende Schritt des Philo-Sophen (Weisheitsliebenden) zur Sophía (Weisheit) sehr wohl der Mystik zuzurechnen. Einer der namhaftesten europäischen Mystik-Forscher der Gegenwart spricht angesichts der Freiheitslehre Meister Eckharts (ca. 1260–1328) in Zusammenhang mit dem berühmten hymnischen Traktat ›Xìn-xīn-míng/Inschrift vom Vertrauen auf den Geist‹, das traditionell dem dritten chinesischen Chán-Patriarchen Sēngcàn (gest 606) zugeschrieben wird, von der „Sprache einer internationalen Mystik, die es liebt, Sein und Nichts, Gott und Welt, Eins und Alles im Konzept einer Nicht-Zweiheit zusammenfallen zu lassen."[21] Mit der hier eingeführten technischen, in der nächsten Abteilung noch zu erweiternden und vertiefenden Definition, für die eigentlich eine neue Bezeichnung, frei von historio-doxographischen Einschränkungen und Besonderheiten, gefunden werden müßte, soll die ideologische Befrachtung des Begriffs mit historisch vorkommenden Bedeutungen und Bewertungen (meist Abwertungen) möglichst vermieden werden. In ähnlich abstrakttechnischer Weise verfahre ich mit Begriffen, die aus dem Stammwort »spirituell«, (lat. *spiritus*, Atem, Hauch, Wind, Geist) gebildet sind, doch die weisheitliche Bemühung eher unter religiöser Maßgabe fassen. Bei dem, was »Metaphysik« mit Paronymen heißen soll, folge ich nicht der bisweilen gerechtfertigten, doch insgesamt pauschalisierenden Ab- und Entwertung der damit bezeichneten Disziplin durch moderne Denker und solche, die es sein wollen, durch welche diese zu einem plumpen Dogmatismus verkürzt und verdinglicht wird und ihre Bezeichnung vorwiegend nur noch die Funktion eines Schimpfworts ausübt.

▸ Die Begriffe Verstand (gr. *noûs* / lat. *intellectus* / skr. *buddhi*/*ālaya-vijñāna* etc.) und Vernunft/Meinung (gr. *diánoia-dóxa* /

[21] A. M. Haas, Mystik als Aussage, p. 203 (Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus).

lat. *ratio-opinio* / skr. *manas/vikalpa* etc.) werden in der hypostatisch-hierarchischen Wertigkeit vor ihrer Verkehrung im Deutschen Idealismus gebraucht. Klärende Informationen zu dieser terminologischen Kehrtwende in der neueren und gegenwärtigen Philosophie, die viel Verwirrung stiftete und immer noch stiftet, findet sich in der Platon-Gesamtübersetzung von Rudolf Rufener.[22] Indem ich die Verwendung von »Denken« mit dem genannten Philologen der Charakterisierung eines begrifflich-vorstellungshaften mentalen Vorgangs vorbehalte, sollen die sprachliche Irreführung und der reflektorische Irrtum vermieden werden, die im modernen Treiben der Philosophie allenthalben begangen werden: die unvermittelt-intuitiven Funktionen des Noũs, Intellects, Geistes oder Verstandes mit den mittelbaren diskursiv-begrifflichen Abläufen dessen, was heutzutage legitimerweise Denken, Vernunft und Rationalität genannt wird, gleich- und sie auf diese Weise herabzusetzen. Selbst mit den modernen Expertenmeinungen, die den Unterschied zwischen noetischem und dianoetischem, und ich muß ergänzen, doxischem Denken klar herausstellen, kann ich mich nicht einverstanden erklären, wenn sie a) beide „Vollzugsformen des Denkens" nennen und zudem b) das unmittelbare noetisch-geistige Intuieren ohne zusätzliche Spezifizierung mit der intellektuellen Anschauung identifizieren,[23] welche

---

[22] Cf. ⟨tr./com.⟩ R. Rufener, Platon, Der Staat, Anmerkung 1 zu Seite 352, (Artemis-)Jubiläumsausgabe, 4.544.

[23] Beides bei J. Halfwassen, Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, p. 272; es ist eine Eigenheit des zitierten Denkers, wie z. B. auch des Übersetzers der ›Enneaden‹ ins Deutsche, Richard Harder, die die Genannten mit vielen modernen Fachwissenschaftlern teilen, die Paronyma von »*noeĩn*« durchweg mit entsprechenden Paronymen von »denken« zu übersetzen; dies kann, ja muß leider zu Mißverständnissen, zu einem kolossalen Mißverstehen des Leistungssinns antiker, und damit von Philosophie überhaupt führen, weshalb ich hier diesen ausführlichen Warnhinweis gebe.

durch die neuere Geschichte des Terminus ab dem Spätmittelalter geprägt ist und von da an nur die mit begrifflichem Denken einhergehende extravertierte Seite der unvermittelten Geisteinsicht im Sinne des heute verwendeten Terminus Evidenz umfaßt, während die antike Platonik damit ebenso und darüber hinaus, das ist zum Verständnis und zur Beurteilung von philosophischen Gedankengebäuden von allerhöchster Bedeutung, ein direktes Ansichtig-Werden meint, das vom separierenden sprachverankerten Denken abgekoppelt ist, mit Denken im heute üblichen Verständnis also nichts zu tun hat, sondern das abdeckt, was im Mittelalter Kontemplation und heute (fälschlicherweise) Meditation genannt, und damit erst mit adäquaten östlichen Konzepten vergleichbar wird. Daß der Platonismus-Spezialist, auf den soeben Bezug genommen wurde, in der Sache zwischen diskursivem Denken und intuitiver Intellecteinsicht unterscheidet, wird aus einem längeren Zitat aus einer seiner Studien, das ich im Kapitel 3 wiedergebe, hervorgehen, weshalb ich hier keinen Stellennachweis zu geben brauche. Aufgrund der dabei zur Anwendung kommenden Terminologie ist es aber nicht einfach, die jeweilige Bedeutung eindeutig zu erkennen. Dasselbe gilt auch bei der sogenannten intellektuellen Anschauung, obwohl der Sinn von deren Vollzug bei Plotinos (204/5–270) und bei Johann Gottlieb Fichte deutlich voneinander abgesetzt ist: „Fichte schrieb die intellektuelle Anschauung anders als Plotin allerdings dem endlichen Ich zu, das in ihr ferner nur sich selbst, aber nicht die Totalität des Seins erfaßt.“[24] Die Verwendungsart des in einem bestimmten Zusammenhang gemeinten Aspekts von Noũs,

---

Als ausgebildeter Soziologe fordere ich alle betroffenen Spezialisten auf, eine Umfrage darüber durchführen zu lassen, was die Bevölkerung, auch die gebildete, die zu den Lesern ihrer Werke gehört, unter „Denken“ versteht …

[24] J. Halfwassen, Geist und Selbstbewußtsein, p. 31.

Intellectus, Geist oder Verstand geht aus meiner Argumentationen jeweils unmißverständlich hervor. »Denken« unterscheide ich, das noch zum Schluß dieses Hinweises, nicht in der üblichen Weise von »Vorstellung«, zumindest nicht strukturell, was meine Gedankenentfaltung noch sichtbar werden läßt.

▸ Den Begriff »Begriff« gebrauche ich eher frei und unscharf, so daß seine Bedeutung Benennung, Bezeichnung, sprachliche Charakterisierung, Name von oder für etwas etc. mit umfassen kann. Bisweilen steht dafür auch Konzept (im Gegensatz zu Perzept) und beiwörtlich konzeptuell. Ähnlich verfahre ich bei der Verwendung von »Kategorie« und entsprechenden Termini. Die jeweilige Bedeutung solcher Konzepte ergibt sich aus den einzelnen Kontexten ihrer Verwendung und dem Gesamtsinn dieser Schrift hier, mit ihrem bescheidenen Anspruch, die Stufung der Re–flexion zu durchgehen, nicht aber auf einer Sprosse stehenbleiben zu dürfen und können.

▸ Um über das gängige Verständnis eines Kompositums hinaus auf dessen in ihm verborgene Mit- und Hintergrundbedeutung, seinen Hintersinn also, zu weisen, trenne ich, zu dieser Vorgehensweise inspiriert durch Martin Heidegger (1889–1976), die Bestandteile des Wortes an ihrer Nahtstelle mit Hilfe eines waagrechten Strichs ohne Zwischenraum, etwas länger als ein Minuszeichens, z. B. Re–flexion. Opposita wie auch die formelhaften Ausdrücke für einzelne Lemmata sind einander mit einem mageren Gedankenstrich entgegengestellt, z. B. Sein–Nichtsein, Ent–Setzung, weder–noch. Soll mit einem Kompositum ontologisch-gnoseologische Gleichgewichtigkeit bei gleichzeitiger Komplementarität beider Bestandteile ausgedrückt werden, so sind sie zusammengeschrieben und entgegen allen Rechtschreibregeln des Deutschen, den alten wie neuen, am jeweiligen Wortanfang mit Großbuchstaben versehen, z. B. BewußtSein, womit in diesem Falle die unauflösliche Noesis-Noema-Korrelation, der Tatbestand, daß Subjekt und Objekt, Geist und Welt, Form und Inhalt nur in

gegenseitigem Bezug unterschiedlicher Enge auftreten oder ‚sein' können, schon in der Schreibweise kenntlich gemacht wird.

f) Computertechnisch bedingt unzulässige Silbentrennung

▸ Aufgrund unzureichender Anpassung des von mir verwendeten Textverarbeitungsprogramms an die alte, von mir bevorzugte, deutsche Rechtschreibung sind »ß«, das scharfe S oder Eszett, und »ck«, falsch getrennt. Um unkontrollierte Schreibfehler durch automatische Verschiebungen beim elektronischen Satz meiner ungeheuren Datenmengen zu vermeiden, wurde dies in Kauf genommen.

g) Sonstige Unzulänglichkeiten

▸ Für eventuell verbliebene Flüchtigkeits-, Druck-, Schreib-, Abschreibfehler (besonders bei der Dokumentation fremdsprachlicher Textstellen), unrichtige Stellenangaben etc. und durch computertechnische Verfahren bedingte Fehler drücke ich hier in der Hoffnung, daß es nur minimal wenige sind und sie den Sinn meiner Aussagen und die Nachprüfbarkeit meiner Verweise nicht beeinträchtigen, mein Bedauern aus, nicht aber ohne zu bemerken, daß es unmöglich ist, für ein Werk wie das vorliegende, einen Lektor zu finden, und wäre man in der Lage, dafür ein noch so hohes Honorar zu bezahlen. Eine Liste womöglich nötiger Corrigenda ist zusammen mit der Corrigenda-Liste zu meinen früheren Werken unter www.getrav.de/Vorstand/CorrigendaBuchformat_richtg_f_GetraV-Homepage.pdf verfügbar. Sie wird je nach Stand der Dinge von Zeit zu Zeit aktualisiert.

1 Methode und Gegenstand der Studie

In dieser Abhandlung unternehme ich, wie im Vorwort bereits erwähnt, den Versuch, den Zusammenhang der vier Setzungsmodi des begrifflichen Denkens, wie sie insbesondere in der indischen Philosophietradition, genauer gesagt, dem mahāyānistischen Mittelweg, zur Anwendung kommen, mit der durch metatheoretisches Überlegen in mehreren Ebenen entfalteten Struktur des BewußtSeins oder der im Erkennen reflektierten Wirklichkeit offenzulegen, das auf diese Weise zum Vorschein Gebrachte mit entsprechenden transzendentalen Gedankengängen der »Wissenschaftslehre« von Johann Gottlieb Fichte zu konfrontieren und durch die Gegenüberstellung noch gewisse Feinabstimmungen vorzunehmen. Den Komplex aus den Positionen (*pakṣa*) des Bestimmens und der Reflexionsstufung, d.h. die daraus bestehende Schichtung (*anukrama*) möchte ich als Grundstruktur des Wissens und Gewußten überhaupt und deren präziseste und prägnanteste Deskriptionsformeln – mit nicht zu vernachlässigenden ethischen und weisheitlichen Implikationen – verstanden wissen und als allgemeine Orientierungshilfe für den intra- wie interkulturellen Vergleich von Gedankengebäuden oder technisch ausgedrückt, von Kategoriengefügen (*categorial frameworks*),[25] und insofern zur Förderung

[25] Die von R. Puligandla, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, pp. 9–59, A. K. Gangadean, Between Worlds, idem, Meditative Reason, pp. 45–76, gemäß heutigen logischen und wissenschaftstheoretischen (rationalen) Methodenstandards ausgearbeiteten Theorien zu den Gestaltungsfaktoren von Weltanschauungen bzw. Kategoriengefügen (*categorial frameworks*) gehören m.E. zu den wichtigsten Beiträgen des gegenwärtigen Philosophierens überhaupt, weil sie die Bildeprinzipien der kognitiven Wirklichkeitskonstitution jenseits einzelner, zumal westlicher,

des Verstehens der und Verständnisses für die Bildung von Weltanschauungen im allgemeinen und deren unterschiedlichsten Ausprägungen im einzelnen vorschlagen. Auf eine kulturübergreifend vergleichende Dokumentation ähnlicher oder identischer Lehrgehalte in den philosophischen Überlieferungen der Welt, insbesondere der drei Herkunftsregionen, wurde hier weitgehend verzichtet, da diese in den verschiedenen Teilbänden der folgenden Abteilung vorgelegt werden wird.

Soweit meine Herangehensweise an die genannten (und anderweitig herangezogenen) Urschriften nicht nur doxographisch berichtend, erschließend, erläuternd und kulturspezifisch vergleichend, sondern mit ihnen und durch sie hindurch philosophierend ist, die Überlieferung reflektorisch und existentiell in Aktion gesetzt wissen will, handelt es sich bei der vorliegenden Studie nicht um eine vermeintlich wertfreie Wiedergabe von Vorhandenem, welche etablierte geistes- oder kulturwissenschaftliche Disziplinen vorgeben zu liefern, sondern ausdrücklich um eine kreative wie normative, doch an die Strukturen des Geistigen gebundene, Nach-, ja Mitschöpfung, die erst in der Lebenspraxis ihre endgültige Erfüllung erfährt. Was nützten mir Kenntnisse von Erkenntnissen? „Was hülfe es mir, hätte ich einen Bruder, der da ein reicher Mann wäre und ich wäre dabei ein armer Mann? Was hülfe es mir, hätte ich

Sichtweisen darstellen und insofern das Programm der Strukturtheorie der Re–flexion mit anderen Mitteln durchführen; hinsichtlich formaler Voraussetzungen transkulturell-vergleichender Philosophie (Comparative/Cross-cultural Philosophy) sollte auch die im wissenschaftlichen Morast untergegangene Studie von D. S. Goldenberg, A Comparative Analysis of Wittgenstein's 'Tractatus' and Śaṃkara's Advaita Vedānta with an Introduction to the Logic of Comparative Methodology, pp. XIX–XXXI, berücksichtigt werden.

einen Bruder, der da ein weiser Mann wäre und ich wäre dabei ein Tor?“[26]

Dementsprechend ist das Dargebotene traditionell, ein Glied der Goldenen Kette (*seirè chruseiē* / *catena aurea*) zeitloser Philosophie im universalen Verständnis von *philosophia perennis* (hinduistisch: *sanātana dharma,* buddhistisch: *akāliko dhammo*). Eine neue Philosophie könnte angesichts dessen ja nur unwahr, nur falsch sein. Für den verbeamtet-kommerziellen PhiloSophismus ist das, wie mir die sogenannte Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) betreffs meiner ersten beiden Hauptwerke anläßlich eines Forschungsantrags fachmännisch attestierte, jedoch im Urteil „laienhaft“ (genaue Dokumentation im ersten Teilband der nächsten Abteilung).

Neu an meinem Entwurf ist allerdings die Eröffnung eines bisher unentdeckt gebliebenen Zugangs zu ihr, zu ihrem Verständnis und den damit zusammenhängenden Wissensräumen durch die Entschlüsselung des Sinns und Anwendung einer in allen Weisheitstraditionen vorfindlichen (sprachlichen) Formel und deren vier Propositionseinheiten.[27] Die zu deren Kenntlichmachung eingeführte Symbolik einfachster Natur (indizierte Lambda-Buchstaben) erleichtern dabei nicht nur den Durchblick durch die eigene kognitive Anatomie im Sinne des Selbstverstehens, sondern ingleichen das Fremdverstehen, die

---

[26] Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1.86.4–7 (Predigt 5b: In hoc apparuit caritas dei in nobis): *Waz hülfe mich, hæte ich einen bruoder, der dâ wære ein rîcher man und wære ich dâ bî ein armer man? Waz hülfe mich, hæte ich einen bruoder, der dâ wære ein wîser man, und wære ich dâ bî ein tôre?*

[27] A. M. Haas, »…das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.«, p. 38[98], spricht hinsichtlich meines Philosophierens von einem „eigentlichen Neuansatz vergleichender Erforschung von Gehalten und Formeln der Philosophie-, Theologie- und Spiritualitätsgeschichte“; cf. idem, Wind des Absoluten, p. 36.

Erschließung von Gedankengebäuden generell, zeitlich und örtlich nahen wie fernen.

Konkret geht es in meiner Schrift darum, die Reflexionsstratifikation des sich selbst auslegenden Erkennens (oder Geistes), wie sie in einigen Versen der Traktate von Ārya Nāgārjuna an- bzw. ausgesprochen ist, begrifflich-denkerisch zu entfalten, dieser die einzelnen Komponenten der im Madhyamaka häufig verwendeten viergliedrigen Formulierung, die die zwei Setzungspole mit ihren zwei möglichen Kombinationen als weiteren zwei Setzungspolen zur Idee einer Tetrade kombiniert und sanskritisch *catuṣkoṭi* oder *catuṣkoṭikā* genannt wird, zuzuordnen und deren Parallelität einsichtig zu machen, d.h. aufzuweisen, daß die Ebenen der Reflexion in den Komponenten dieser Formel und sie selbst in deren Gesamt ausgedrückt sind. Die Gattung von Positionierungsschemata, unter die diese Formel zu subsumieren ist, wird in der heutigen philosophiewissenschaftlichen Sprechweise des Westens Lemma oder Disjunktum, im Sanskrit *koṭi, koṭika* oder *koṭikā,* genannt. Wie im Griechischen richten sich die Sanskrit-Bezeichnungen nach der Zahl der Verzweigungen (*dvikoṭi, trikoṭi* = Zweikant, Dreikant usw.) oder aber dem Distributionsmodus.[28]

---

[28] Genaueres bei L. Schmithausen, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ, pp. 183[290]–197; S. Katsura, Tetralemma (*catuṣkoṭi*) Explained by Venn Diagrams; idem, Nāgārjuna and the Tetralemma (*Catuṣkoṭi*), pp. 205–206; für die pāli-buddhistische (*catuddasa avyākata vatthūni*) und abendländische Tradition (Antinomien bei I. Kant) sind einige solcher Gebilde in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 97–112 (mit Verweis auf K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 331–351, und weitere Literatur), verzeichnet; für die vorbuddhistisch-chinesische, nämlich bei Zhuāngzǐ, cf. o.c., p. 202 (≙ Zhuāngzǐ, Nán-huá-jīng 2.12, ⟨tr.⟩ V. H. Mair, p. 23, ⟨ed.⟩ Zhuangzi-yinde, p. 7.84–92). Im chinesischen Mahāyāna, das zu einem überwiegenden Teil auf indischer Sūtra-Literatur beruht, sind mehrgliedrige Disjunkta Legion.

Bei Nāgārjuna findet sich z. B. ein Disjunktum mit fünf Verzweigungen (*pañca-koṭikam*), ein Pentalemma, das er fünffältige Erforschung/Untersuchung (*pañcadhā mṛgyamāṇa*) und Candrakīrti (6./7. Jh.)[29] zudem fünffältiges Untersuchen/Analysieren (*pañcadhā vicāryamāṇa*) nennt.[30] Zum Einsatz kommt es u. a. zur Klassifikation buddhistischer Lehrmethoden, um zu verdeutlichen, daß der Erwachte die wahre Lehre (*dharma*) den Zu-Führenden dreier verschiedener Dispositionsniveaus, dem niedrigen, dem mittleren und dem hohen (*hīna-madhya-utkṛṣṭa-vineya-jana-āśaya-nānātvena*), aus dem Motiv des geeigneten Hilfsmittels (*upāya-kauśalya*) verkündet habe. Denen mit niedrigen (*hīna*) Veranlagungen habe er gelehrt, daß es einen Ātman gebe, damit sie vom Bösen Abstand nähmen (λ_1); den anderen mit mittleren (*madhya*) Veranlagungen, daß es keinen Ātman gebe, damit sie das Gute erlangen könnten (λ_2); wieder anderen, denen von hoher (*utkṛṣṭa*) Veranlagung, habe er eine Lehre verkündet, die mit beidem verknüpft ist (λ_3), wie auch eine, die mit beiden nicht zusammenhängt, die weder anerkennt, daß es den Ātman gibt noch daß es ihn nicht gibt, eine abgründige, die Ängstlichen erschreckende Lehre (λ_4), die „das Innere [den Kern, Keim, Embryo] von Leerheit und Mitempfinden“ (*śūnyatā-karuṇā-garbhaṃ*) darstellt. Dann wird die Reihe abgeschlossen mit dem Hinweis darauf, daß „gewissen die Erweckungsdisziplin“ (*keṣāṃ cid-bodhisādhanaṃ ‖ iti ‖*)

---

[29] Zur Datierung cf. D. S. Ruegg, The Buddhist Philosophy of the Middle, p. 23 (Towards a Chronology of the Madhyamaka School); dagegen C. Lindtner, On Bhavya's Madhyamakaratnapradīpa, pp. 163–164, 183.

[30] Cf. Nāgārjuna, MMK 10.14; 16.2; 22.1; 22.8; 23.5; Allegation zur Verwendung des Terminus in der ›Prasannapadā‹ und der ›Mūlamadhyamaka-Kārikā‹ bei J. Takasaki, On upādāna/upādāyaprajñapti, pp. 1456–1457, mit Beschreibung der einzelnen Lemmata; für die ›Kārikā‹ auch B. Weber-Brosamer / D. M. Back, Die Philosophie der Leere, p. 41[57], mit Nennung der Lemmata in deutscher Sprache.

gelehrt worden sei (»λ_5«).[31] Bedenkt man, daß das Ziel der Erweckungsdisziplin keine Lehre im eigentlichen Sinne mehr ist, sondern über alle Belehrung hinausführt, so ist die hier vorgenommene Verortung an der fünften Stelle, wie wir aufgrund von reflexionsstrukturellen Überlegungen noch sehen werden, einigermaßen vertretbar und die Gestalt des Pentalemmas bestens geeignet, die These von der Aufhebung der Thesen oder der Thesenlosigkeit auszudrücken.

Wenn es sich um ein viergliedriges Muster handelt, wird allgemein von einer *catuṣ-koṭi* (wörtlich: Vier-Kant) gesprochen, auch wenn exakte Anordnung, Bedeutung der (Gegensatz-)Paare, der einzelnen Kanten, ihrer Bezüge zueinander wie der Gesamtkonfiguration und Verwendung voneinander abweichen und zudem logisch und sprachanalytisch je nach Zugang und Methode unterschiedlich aufgefaßt werden (können), weshalb dazu ein gewaltiger Aufwand an entsprechenden Deutungen betrieben wird.[32] Bei diesem Treiben bleibt, das muß

---

[31] Komprimierte und auf die Disjunkta fokussierte Argumentation aus Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 359.5–360.2, 356.1–358.9 (unter Bezugnahme auf den nahezu Gleiches sagenden Text von Nāgārjuna, Ratnāvalī 4.95–96, ⟨ed.⟩ M. Hahn, pp. 127.17–20/130.1–4; ⟨ed./tr.⟩ G. Tucci (1936), pp. 252/434; ⟨ed./tr.⟩ Y. Okada, pp. 201–202; ⟨trr.⟩ J. Hopkins et al., p. 76); ganz ähnliche Argumentation, doch ohne die fünfte Anweisung, in MMK-Vṛtti, pp. 370.9–371.14.

[32] In H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 89–96, ist ein Großteil der bis zu seinem Erscheinen verfügbaren Literatur zur ‚Logik' und logischen Sprachanalyse des Tetralemmas verzeichnet oder zitiert; auf die ausführlichste Studie dazu mit Blick auf das Mahāyāna sei hier eigens noch einmal hingewiesen: D. S. Ruegg, The Buddhist Philosophy of the Middle, pp. 37–112 (The Uses of the Four Positions of the *Catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism), mit einer Diskussion moderner Interpretationen der *catuṣkoṭi* in den Appendizes II und III; zusätzliche Literatur zur ‚Logik' des Tetralemmas: G. Paul, Philosophie in Japan, Register, s.v. Tetralemma; R. H. Robinson, Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System, pp. 301–304; M. Tachikawa, An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna, pp. 132–

herausgestellt werden, der transzendentalphilosophische, d.h. metatheoretische Aspekt aufgrund der zeitgeistlich bedingt objektorientierten Ausrichtung von Logik, Gnoseologie oder Wissenschaftstheorie grundsätzlich unterbelichtet, meist sogar unbelichtet.

Die bei mir aus reflexionsstrukturellen Gründen im Fokus stehende bloße Form besteht schlicht aus den vier möglichen Setzungen in Verneinung. Aber auch in Bejahung, wenn sie auf die Reflexionsstruktur bezogen werden. In gegenstandsorientierter Hinsicht erfüllt ein jeglicher Term zusammen mit seinem Antonym (*anta-dvaya*) nach zweiwertiger Logik und in Anbetracht der De-Finitions-Problematik den Setzungsraum vollständig. Philosophisches Denken erstreckt sich jedoch nicht nur auf Reales, sondern auch auf Ideales. Und hier kommen, gerade was die letztlich behauptende Instanz angeht, den Geist, die Kombinationen der jeweiligen Gegensätze ins Spiel. Wie noch gezeigt werden wird, ergibt sich daraus, daß jede These implizit quadripositional ist. Deshalb würde ich anstelle von Gegensatzzwiefalt (*anta-dvaya*) eher den Sanskrit-Terminus Vierfachextrem (*anta-catuṣṭaya*) oder Vierender (*caturanta*) verwenden wollen, wovon meines Wissens nur zweiterer

---

167, o.c., pp. 150–167, wird ein Vergleich zwischen dem Tetralemma bei Nāgārjuna und im Huáyán-Buddhismus angestellt; F. Nef, La force du vide, pp. 219–249, 262–282; ⟨tr./com.⟩ L. Geldsetzer, Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte, pp. 138–165; → K. Butzenberger; → S. Katsura; → J. L. Garfield / G. Priest; T. J. F. Tillemans, Scripture, Logic, Language, pp. 133–138 (Formal and Semantic Aspects of Tibetan Buddhist Debate Logic), pp. 187–205 (Buddhist Logic Non-Classical or Deviant?); A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, unterscheidet den Typus der verneinten Anwendung auf Sein von der Anwendung als Disjunktum und der verneinten Anwendung auf die Kausalität; allgemeine Betrachtungen zum Tetralemma unter besonderer Berücksichtigung seiner weisheitspraktischen Verwendung im Madhyamaka- und Tiāntái-Buddhismus stellt Ng Yu-Kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika, pp. 90–123, Chapter V: Four Alternatives in Mādhyamika and Chih-i, an.

in dieser Bedeutung, und zwar im tibetischen Buddhismus unter dem Namen *mtha' bzhi* in Gebrauch war/ist.[33] Mit dem Idealtyp solcher Konfigurationen werde ich das folgende Kapitel denn auch beginnen.

Im abendländischen Denken wurde die vierfältige Setzung von (sich gegenüberstehenden) Sachverhalten, die zu Demonstrationszwecken gewisser Tatbestände und deren Zuordnungsverhältnissen diente, vornehmlich von den Stoikern, aber andeutend schon von Platon (428/7–348/7) und Aristoteles (384–322), in Reinform von Sextos Empeirikos (2. Jh.) angewandt und später Tetralemma genannt. Die Darstellungsanordnungen in der Form von Lemmata oder *disiuncta* können von der Vierfachheit allerdings abweichen und unterschiedlich viele Lemmata besitzen (Dilemma, Trilemma usw.).[34] In der

---

[33] Cf. G. Dorje / M. Kapstein, The Nyingma School of Tibetan Buddhism, Reference Material, 2.129, s.v. Four Extremes *mtha' bzhi,* Skt. *caturanta;* 2.352, s.v. extreme(s) *mtha',* Skt. *anta;* 2.105, s.v. Two Extremes *mtha' gnyis,* Skt. *antadvaya.*

[34] Zu den hier einschlägigen Begriffen cf. R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1.274, s.v. Dilemma; sie werden im Zusammenhang mit dem Disjunktionsschluß bzw. dem Schluß mit mehrgliedrigem disjunktivem und zugleich hypothetischem Obersatz genannt; J. Mau, Zur Methode der aristotelischen Ableitung der Elementar-Körper; idem, Dilemma, col. 248 (mit Stellenangaben aus antiken Werken: Platon, Aristoteles, Cicero, Sextos Empeirikos); zu Aristoteles und den Pyrrhoneern cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, p. 651[94]; als ein Ahnherr für die quadri-disjunktiven Argumentationsformen könnte Platon, Theaitetos 192a1–d1; idem, Parmenides 143a4–144a9; idem, Alkibiades maior 130a5–c3, in Frage kommen. L. C. F. Lactantius, De ira Dei 13.20, schreibt Epikouros (341–270) folgendes *argumentum* zu: „«Gott», sagt er, «will entweder das Böse aufheben und kann nicht (λ_1) oder er kann und will nicht (λ_2) oder weder will er noch kann er (λ_4) oder er will sowohl als auch er kann (λ_3) …»" («*deus*» *inquit* «*aut vult tollere mala et non potest aut potest et non vult aut neque vult neque potest aut et vult et potest* …»). Ursprünglich findet sich dieses Disjunktum mit anderer Anordnung zum gleichen Thema schon bei Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion hypotyposeon 3.10. Eine nur in der Reihenfolge vertauschte Einteilung

Stoa sind es oft drei, Position, Negation, weder Position noch Negation,[35] bei ihren Wahrheitswert-Tafeln für Implikation, Disjunktion und Konjunktion und in ihrer Wahrheitstheorie jedoch auch vier. Vereinfacht sieht die vierstufige stoische Wahrheitstheorie in Zusammenhang mit der tetralemmatischen Einteilung so aus:

(λ_1) *phantasía*: (Sinnes-)Eindruck als Ausgangs-Sachverhalt;
(λ_2) *dóxa* / *sugkatáthesis*: Meinung/Zustimmung = Erkenntnisart des Unweisen;
(λ_3) *katálēpsis*: Begreifen = Erkenntnisart des Unweisen und Weisen;
(λ_4) *epistḗmē*: Wissen = Erkenntnisart des Weisen.[36]

(*partitio*) verwendet Lactantius o.c. 2.9, selbst mit der Bemerkung, daß die Natur der Sache außer durch diese (Lemmata) durch keine weiteren erfaßt werden könnte (o.c. 2.10). Ähnliches bei D. Hume, Dialogues concerning Natural Religion, Pt. 11, ⟨ed.⟩ J. V. Price, p. 242.8–11: „Es könnten *vier* Hypothesen bezüglich der ersten Gründe des Universums entworfen werden: *daß* sie mit vollkommener Güte ausgestattet sind (λ_1), *daß* sie vollkommene Bosheit besitzen (λ_2), *daß* sie gegensätzlich sind und beides haben, Güte und Bosheit (λ_3), *daß* sie weder Güte noch Bosheit besitzen (λ_4)." (*There may* four *Hypotheses be fram'd concerning the first Causes of the Universe;* that *they are endow'd with perfect Goodness*, that *they have perfect Malice*, that *they are opposite and have both Goodness and Malice*, that *they have neither Goodness nor Malice*.) Annähernd Gleiches bei R. Descartes, Œuvres, 7.59.13–14; 29–30/9.1.47 (Meditationes de Prima Philosophia).

[35] Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 620–624.

[36] Cf. J. Mau, Zur Methode der aristotelischen Ableitung der Elementar-Körper, pp. 137–138; daß die stoische Wahrheitsstufentheorie als Ausdruck der Kognitionsstruktur zu lesen ist, werde ich im Teilband zur klassischen griechischen Philosophie der nächsten Abteilung anhand eines stoischen Fragments, das der genannte Autor nicht berücksichtigte, weiter erhärten.

Der Aussagemehrkant im engeren Sinne ist in fast allen philosophischen und religiös-spekulativen Traditionen rund um den Globus vorfindlich.[37] Dasselbe gilt für mehrfach verzweigte Disjunkta als Gliederungs-, Zuordnungs- und Schlußformen.

Der hier vorgetragene wissenschaftliche Versuch kommt einer Quadratur des Kreises oder ‚Zirkulatur des Quadrats' gleich. Diese Formulierung steht hier nicht nur gemäß Allgemeinverständnis für die Unmöglichkeit einer Sache, sondern deutet zudem auf die Form der Denkfiguren, die in meinem Forschungsvorhaben in erster Linie zur Anwendung kommen: Die systematische Ungeschlossenheit des aus aufeinanderfolgenden, zirkulär in sich zurücklaufenden Reflexionsschleifen gewonnenen Wirklichkeits- oder Wissensgefüges spiegelt sich im demgegenüber bedeutungsmäßig zu bestimmenden Thesenquadrupel, für das ich in Anlehnung an die sanskritischen Fachtermini *catuṣ-koṭi*(*kā*)/*cātur-vidhya*/*catuṣ-prakāra* (chin. 四句 *sì jù* / tib. མུ་བཞི་ *mu bzhi*) ergänzend zum in der modernen Indologie häufig gebrauchten »Tetralemma« die Bezeichnungen „Urteilsvierkant", „Aussagevierkant" oder „Thesenvierkant" einführte. Der erstgenannte hat mittlerweile in die deutschsprachige Forschungsliteratur wie in Beiträge im Internet (auch

[37] Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि / τετράλημμα) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken; das Vorkommen dieser Quadrupel in den drei Stiftertraditionen und selbstverständlich allen darauf aufbauenden Schulrichtungen der Philosophie fand außer in meiner Forschung bisher trotz ihrer Bedeutung für Ontologie und Erkenntnistheorie und artverwandte Gebiete, wie Religionswissenschaft, Theologie und Mythologie, mit Ausnahme von A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie; T. McEvilley, The Shape of Ancient Thought, pp. 495–497, kaum Beachtung. Nachreichen darf ich einen in meinen bisherigen Studien nicht berücksichtigten Positionsvierkant aus der westlichen Tradition: G. Bruno, Dialoghi Italiani, 2.910. Eine Annäherung an den vollständigen Aussagevierkant ist zu finden bei Ibn al 'Arabi, "Whoso Knoweth Himself …" from the Treatise on Being (*Rasale-t-ul-wujudiy-yah*), p. 14; und bei Maximus Confessor, Mystagogia, Patrologia Graeca, 91.664A–C.

Wikipedia) Eingang gefunden. Er wird von mir heute nicht mehr verwendet, da in ihm der unbedingt zu beachtende Unterschied zwischen Urteil oder logischer Epistemik (Wahrheitsfunktion), Prädikation oder logischer Semantik (Sinnfunktion) und Sprechakt oder logischer Pragmatik (Kommunikationsfunktion)[38] verwischt ist. Aufgrund der historischen Vorbelastung gewisser Termini, wie eben auch »Urteil«, war bei der Beforschung überlieferter Texte respektive ihrer Einbeziehung in meine Argumentation im Band ›Ansichhalten‹ diese Unterscheidung nicht aufrecht zu erhalten, weshalb ich auch bei der Verwendung von daraus gebildeten Komposita, die die Positionen, Lemmata oder Kanten mitmeinen, z. B. »Urteilsvierkant«, »Aussagevierkant« etc. keine restriktive Handhabung durchhalten konnte und hier nur darauf aufmerksam machen kann, den jeweiligen Argumentationskontext dort zu beachten. Dazu kommt, daß die mutmaßliche Äquipollenz der Reflexionsstruktur und der zu ihrer Beschreibung anzuwendenden Formulierung bzw. Formel nicht auseinander ableitbar, nicht deduzierbar, d. h. (mir) nicht erklärbar ist, weshalb ich mich bei meiner Verhältnisbestimmung beider zueinander auf eine beschreibende Methode berufe, was denn auch nach streng phänomenologisch-deskriptiven Regeln geschieht.

Vom Archetypus der vier Strukturkomponenten und des Setzungsquadrinoms abweichende Gestaltungen stellen Annäherungen an die eine mögliche Ausdrucksform allgemeiner Strukturphilosophie des gewußten Seins (BewußtSeins) und deren Explikationsformeln dar und können für sich keinen kulturspezifischen Sonderstatus reklamieren. Je größer allerdings die reflektorische Stimmigkeit eines Weltbilds, desto genauer paßt es sich, wenn ich hier einmal aposteriorisch reden und quantifizieren darf, in diesen Rahmen ein. Annäherungsformen

[38] Zu dieser Unterscheidung A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 299–317.

an die Idealtypen der leeren Strukturkomponenten und ihrer Bestimmungsformeln sowie gewisse doktrinale Füllungen zur Darstellung gewisser Lehrmeinungen sind in ihrem philosophischen Gesamtsinn, nämlich zur Weisheit zu führen, nicht schlechtweg falsch zu nennen in der Art eines Rechenfehlers, der zur Unrichtigkeit des Ergebnisses, d.h. zur Ungültigkeit der gesamten damit zusammenhängenden Kalkulation führt. Ziehen sie aus ihrer Teilhabe am Sinn der tatsächlich vorgegebenen Struktur so viel an Überzeugungskraft und Plausibilität, daß sie die Sucher auf ihrem tatsächlich zu gehenden Weg in einigermaßen vernünftiger und verläßlicher Weise leiten können, dann verdienen sie, Philo–sophie genannt zu werden. Philosophie erschöpft sich eben nicht im Theoretischen.

Ihre Ränder zu anderen Disziplinen, besonders der Religion, sind jedoch unscharf und wenn ich so sagen darf, fransig. Von herausragender Bedeutung ist aber, ob sichergestellt ist, daß ein Adept unter ihrem Einfluß durch schärfsten Durchblick und tiefste Einsicht, δίοψις (*díopsis*), *perspicientia,* प्रज्ञा *prajñā* = 慧 *huì* = tib. ཤེས་རབ་ *shes rab* das Ziel eines mit Weisheit, σοφία (*sophía*), *sapientia,* ज्ञान *jñāna* = 智 *zhì* = tib. ཡེ་ཤེས་ *ye shes* durchdrungenen Lebens erstrebt und schließlich auch erreicht.[39] Das gilt im besonderen für die indische Philosophie: „Man kann sagen – … – daß jedes Philosophiesystem die Bedingung der Möglichkeit von *mokṣa* [Erlösung] bietet. Wenn ein Philosophiesystem so geartet ist, daß es die Freiheit von Leiden, *karma* und Wiedergeburt unmöglich macht, dann kann diesem System – in Übereinstimmung mit dem Geist der indischen Tradition – der wesentliche Irrtum von *anirmokṣaprasaṅga* (i.e. der Unmöglichkeit von *mokṣa*) vorgeworfen

[39] Zu *phrónēsis, sophía, areté, sapientia, jñāna, prajñā,* der gnostischen *énnoia* und der jüdischen *chochma* cf. E. Conze, Buddhist Prajñā and Greek Sophia, insbes. pp. 160–161; idem, Buddhist Studies 1934–1972, 1.207–209 (Prajñā and Sophia).

werden. So muß das genaue Verhältnis zwischen einem *darśana* [Lehrsystem] und seiner integrierten Vorstellung von *mokṣa* richtig verstanden werden, indem man eine Menge irreführender Phrasen, die in Auslegungen der indischen Philosophie in westlichen Sprachen im Überfluß vorhanden sind, ablegt. … Die Philosophie war ein höchst intellektuelles, streng diskursives und schonungslos kritisches Unterfangen. Jedoch wurde dieser Tätigkeit offensichtlich vertraut und man verließ sich auf sie, zu einer Art von Wissen zu führen, das in eine Transformation der Seinsweise des Denkers *transformiert zu werden* pflegte. Wie das geschehen könnte, wurde im System erklärt und ausgewiesen. Das Vertrauen auf *mokṣa* oder *nirvāṇa* war Vertrauen auf die *Möglichkeit* solch einer Transformation. *Mokṣa* bot dadurch einen fernen Horizont, der sich vor dem indischen Geist weit auftat, indem er allen weltlichen Bestrebungen – von *kāma* [Lust] über *artha* [Besitz] und *dharma* [Rechtschaffenheit] – Bedeutung verlieh. Das Sein eines Menschen ist nicht, erbärmlich auf der Welt zu sein, sondern ein In-der-Welt-Sein, das in der Möglichkeit einer Transzendenz in das Jenseitige gründet."[40]

Insofern ist zwar eine vage Übereinstimmung einzelner Schulrichtungen der Philosophie hinsichtlich des Ziels und der

[40] J. N. Mohanty, Classical Indian Philosophy, p. 145, meine Übersetzungen in eckigen Klammern und stillschweigende Druckfehlerkorrektur; die Formulierung zur „Transformation" akzentuiert den weisheitlichen Prozeß auf eigenwillige Weise. Für die antike abendländische Philosophie trägt Entsprechendes P. Hadot, Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?, pp. 16–22, vor. Der entscheidende Unterschied zwischen seiner Einschätzung und der des zitierten modernen indischen Denkers ist der, daß sich Hadot die Erreichung des Ziels vollkommener Weisheit, Vergöttlichung, Erleuchtung oder wie man es auch immer nennen mag, nicht einmal vorstellen kann, geschweige denn für die frühe(re) westliche Philosophie geltend macht.

Art der Fortbewegung auf dieses zu erforderlich,[41] da der Weg dorthin bekanntlich vom Ausgangsort abhängt, an dem sich der einzelne befindet, kann dieser nicht für alle gleich sein. Das Wesen des Weg–weisers ist eben, daß er, auf etwas hinweisend, von sich weg weist. In Indien ist diese Einsicht unter dem Namen des Hilfsmittels zu Wohlergehen und Heil (*upāya-kauśalya*), die Idee begegnete uns bereits, eine Selbstverständlichkeit. Sie entbindet den auf dem Pfad des Wissens (*jñāna-mārga*) Wandelnden jedoch nicht von der Pflicht, das, was (wirklich und wahr) ist, zuallererst nach den Regeln des Reflektierens (*tarka/vicāra/yukti/nyāya* etc.) zu erschließen, in eindeutigen, verständlichen, logisch nachvollziehbaren und nachprüfbaren Sätzen mitzuteilen, so wie im Irrtum Befangene auf ihre rationalen Unzulänglichkeiten hinzuweisen, indem diese für jeden (geschulten) Denker evident demonstriert werden (*vitaṇḍa, dūṣaṇa, khaṇḍana, doṣa-prasaṅga* etc.). Der dezisive Unterschied der formal vollkommen durchdachten Lehre zur unrichtigen oder unvollständigen liegt darin, daß jene zureichend ihre eigene Unzureichendheit (und was zwingend daraus folgt, wenn man sich diesem Wissen gemäß verhält) zu demonstrieren bereit und in der Lage ist, diese hingegen nicht.

[41] Man orientiere sich diesbezüglich an dem Gleichnis vom Kinderkreisel (*bhramarakrīḍanaka*), das A. Bharati, The Tantric Tradition, pp. 31–34, zur Veranschaulichung des Zusammenhangs von Lehre und Zweck des Tantra vorstellt. Damit wird das Neben-, Mit- und sogar Füreinander unterschiedlicher, ja sich in der Theorie widersprechender Weisheitsrichtungen aufgezeigt. Es ist dann sichergestellt, wenn der disziplinäre, meletische Aspekt (*sādhana*) zur Erlangung des Ziels von Erlösung oder Erleuchtung (*mokṣa, mukti, nirvāṇa, bodhi, kaivalya* etc.) (mit)vollzogen wird, d.h. ein gemeinsames transrationales, in kein Kategoriengehäuse einschließbares summum bonum anerkannt und angestrebt wird.

2 Thesenvierkant (*catuṣkoṭi*)

„Weder als Sein (*na san*) ($-\lambda_1$) noch als Nichtsein (*na-asan*) ($-\lambda_2$), noch als Sein-Nichtsein (*na sad-asan*) ($-\lambda_3$), und nicht einmal als vom Wesen keines von beiden (*na ca-apy-anubhaya-ātmakam*) ($-\lambda_4$), vom Vierkant losgelöst (*catuṣkoṭi-vinirmuktaṃ*) erkennen die Mādhyamika-s die Das-/Esheit (*tattvaṃ mādhyamikā vidhuḥ*) (λ_5)."[1] Dies ist die wohl prägnanteste und präziseste Zusammenfassung der Madhyamaka-Konzeption vom Wahren und Wirklichen, dem wahren Wirklichen oder wirklich Wahren (*tattva*)[2], die in sanskritischer Originalsprache

---

[1] Advayavajrasaṃgraha, Kapitel 11: Tattvaprakāśa: 19.21–22: *na san na-asan na sad-asan na ca-apy-anubhaya-ātmakam | catuṣkoṭi-vinirmuktaṃ tattvaṃ mādhyamikā vidhuḥ ‖*. Alternative Übersetzung: „Weder als seiend ($-\lambda_1$) noch als nichtseiend ($-\lambda_2$), noch als seiend-nichtseiend ($-\lambda_3$), und nicht einmal als vom Wesen keines von beiden ($-\lambda_4$); vom Vierkant losgelöst erkennen die Mādhyamika-s die Dasheit (λ_5)."

[2] Eine rein grammatikalische Erklärung gibt C. W. Huntington, The Emptiness of Emptiness, p. 202[3]: „Sanskrit *tattva* ist aus zwei grammatikalischen Elementen zusammengesetzt: *tat* 'das' oder 'es' und *tva* '-heit', ein Suffix, das verwendet wird, um Abstraktnomen zu bilden. *Tattva* ist etymologisch "Das-heit" oder "Es-heit"." Einiges spricht dafür daß es aus dem *tat-tvam*(*-asi*), Das (bist) du, einem Großen Spruch der Chāndogya-Upaniṣad, gebildet ist und besagt, daß zwei eins sind, cf. M. S. Diener / F.-K. Ehrhard / I. Fischer-Schreiber / K. Friedrichs, Lexikon der östlichen Weisheitslehren, p. 388s; C. Lindtner, Madhyamaka Causality, p. 47; idem, From Brahmanism to Buddhism, pp. 20–22. Der Terminus kann sowohl für Wahrheit als auch für Wirklichkeit und ebenso für Prinzip oder Wesen stehen. Im Buddhismus bezeichnet er meist das Unbezeichenbare, die Absolutheit; wenn ich in der Studie hier »Dasheit« schreibe, ist Absolutheit gemeint, cf. o.c., pp. 21–22: „So ist *tattvam* ein Synonym für *ekatvam* [Einheit] und *advayam* [Nicht-Zweiheit]. … Das Wort *tattvam* gehört in erster Linie in einen epistemologischen Kontext, das Wort *ekatvam* in einen ontologischen (metaphysischen)."

überliefert ist. In ihr ist die Verneinung aller vier (*catur*) Seinspositionen bzw. Setzungsmöglichkeiten, der sogenannten Kanten, Enden oder Extreme (*koṭi/anta*), bzw. Klassen, Arten, Gattungen, Wege (*prakāra*) oder -fachheit, Teil(ung)en, Arten, Formen (*vidhya/vidha/vidhā*) in allgemeinster Form festgeschrieben. Sie ist bei Advayavajra, einer bedeutenden Persönlichkeit des buddhistischen Tantrismus Indiens, die im 9./10. Jh. lebte und einen wesentlichen Beitrag zur Verbreitung des Tantra leistete,[3] vorfindlich, geht vielleicht aber auf den direkten Nāgārjuna-Schüler Āryadeva (ca. 170–270), auch Deva genannt, zurück. „Es gibt ein Werk namens *Jñānasāra Samuccaya*. Sein Sanskritoriginal wurde noch nicht gefunden. Aber es gibt eine tibetische Übersetzung im Tanjur Mdo, Tsha; Cordier, III p. 297. Sein Titel dort: *Ye śe sñiṅ po kum las btus pa*. Das Originalwerk wird Āryadeva zugeschrieben. Das folgende Reimpaar (Nr. 28) kommt darin vor: *yod min med min yod med min / gnyis kyi bdag nyid kyang min pas / mtha' bzhi las grol dbu ma pa / mkhas pa rnams kyi*[*s*] *de kho na // …* »Die Mādhyamikas wissen, daß die Wahrheit frei von folgenden vier *antas* ist: (i) seiend, (ii) nicht-seiend, (iii) beides und (iv) nicht beides«. Dies wird ausführlich in buddhistischen und nicht-buddhistischen Werken gleichermaßen zitiert.“[4]

---

[3] Cf. H. Nakamura, Indian Buddhism, p. 337.

[4] V. Bhattacharya, Catuṣkoṭi, pp. 86–87, wo der von mir aus dem ›Advayavajrasaṃgraha‹ wiedergegebene Vers in Tibetisch (meine stillschweigende Druckfehlerkorrekur), Sanskrit (von mir im übersetzten Zitat weggelassen und durch Auslassungspunkte ersetzt) und englischer Übersetzung des Verfassers mit Verweis auf Gauḍapāda, ›Māṇḍūkyakārikā (Āgamaśāstra) 4.83‹ (im Text fälschlich VI, 83), zitiert ist; mit weiteren Verweisen und einer abweichenden Angabe zum Tanjur (Cordir. III, p. 29) findet sich diese Notiz auch in ⟨ed./tr./com.⟩ idem, Gauḍapāda: The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, p. 128, commentary. Zusätzliche Stellen in indischen Texten, an denen der Vers oder eine Variante davon auftaucht, sind verzeichnet in o.c., pp. 190–192, commentary (zu Gauḍapāda, Āgamaśāstra 4.83); C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the

Der Spruch ist in einem bedeutenden Kommentar von Prajñākaramati (10./11. Jh.) zu der im Mahāyāna berühmten Frömmigkeitsschrift, dem ›Bodhicaryāvatāra‹ von Śāntideva, (8. Jh.), zitiert und mit einer kurzen, doch unmißverständlichen Erläuterung versehen. „Somit betrachten wir das All als vom Vierkant abgeschieden, ursprünglich ruhig/still, seiner Ansichseiendheit/Wesenheit nach als unentstanden–unvergangen, ohne Untergehen–ohne Fortbestehen usw., aufrund der begrifflich-vorstellungshaften Nicht-Vermannigfachung als ungebunden, standortlos und rückstandsfrei wie den Raum.“[5]

In dem gewaltigen, heute leider nur noch im Chinesischen verfügbaren, bisweilen Nāgārjuna selbst zugeschriebenen, zumindest aus seinem Umkreis oder Nachfolgerkreis, mit einiger Wahrscheinlichkeit von Kumārajīva (343/4–413) stammenden Werk ›Mahāprajñāpāramitā-Śāstra/Große Abhandlung über die perfekte Weisheit‹ findet sich folgende, ebenso prägnante Variante: „Der absoluten Leere (畢竟空 *bì jìng kōng*) Sinn/Zweck/Objekt (義 *yì* / *artha*) hat keine bestimmte Gestalt und kann nicht erfaßt werden. Das Gewahrwerden/Erwachen kann nicht durch Überlieferung und Auslegung erlangt werden (λ_5). Es möge nicht »Sein« genannt werden (不得言有 *bù dé yán yǒu*) ($-\lambda_1$), es möge nicht »Nicht(s)« genannt werden (不得言無 *bù*

Two Truths, and its Sources, p. 205[76], hält es für schwierig, die Stelle Āryadeva zuzuschreiben und gibt nur ›Jñānasārasamuccaya 28‹, eine Schrift, die später als das 6. Jh. sein soll; ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra-Pañjikā, p. 174[1], nennt als Quelle Saraha (8./9. Jh.), in ›Subhāṣitasaṃgraha‹, einer Tantra-Anthologie des 10./11. Jhs.

[5] Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra-Pañjikā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, p. 174.11–12, Kommentar: o.c., p. 174.13–14: *evaṃ catuṣkoṭivinirmuktam-ādiśāntam-anutpanna-aniruddha-anuccheda-aśasvata-ādi-svabhāvatayā niṣprapañcatvād-ākāśavad-āsaṅgānām-anāspadam-aśeṣaṃ viśvam-utpaś-yāma iti* ‖, mit Bezug auf die vier negierten Gegensatzpaare von Nāgārjuna, MMK, Maṅgalam 1, ⟨ed.⟩ C. Lindtner, pp. 2/3 (Widmungsvers), wozu gleich noch eine Bemerkung folgen wird; ⟨tr.⟩ C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 183.

dé yán wú) (–λ_2), es möge nicht »Sein-(und-)Nicht(s)« genannt werden (不得言有無 *bù dé yán yǒu wú*) (–λ_3), es möge nicht »Weder-Sein-noch-Nicht(s)« (不得言非有非無 *bù dé yán fēi yǒu fēi wú*) genannt werden (–λ_4).“[6]

Doch wie kann das Gewahrwerden/Erwachen jenseits des Positionsvierkants dann überhaupt herbeigeführt werden? Eine Mahāyāna-Schrift der Richtung des »Buddha-Embryos« (*tathāgata-garbha*) aus einer etwas früheren Zeit, die das Erleuchtungsbewußtsein als geistigen Kern oder Samen in allen Wesen angelegt sieht, gab unter Anwendung des Thesenvierkants darauf quasi schon in Vorwegnahme folgende Antwort. „Ich verneige mich vor der Dharma-Sonne, die weder Nichtsein (*na asan*) (λ_2) noch auch Sein (*na ca san*)(λ_1), noch auch Sein-Nichtsein (*na ca-api sad-asan*) (λ_3), noch verschieden von Sein und Nichtsein (*na-anyaḥ sato na-asato*) (λ_4) ist, logisch nicht erschlossen werden kann (*'śakyas-tarkayituṃ*), jenseits von Definitionen (*nirukty-apagataḥ*), selbsteigen zu erschauen (*pratyātma-vedyaḥ*) und ruhig (*śivaḥ*) (λ_5), durch deren zehrenden Lichtglanz lauterer Weisheit Leidenschaft, Haß und Ophthalmie [≙ Verblendung/Verwirrung (*moha*)] hinsichtlich jeglichen Bewußtseinsinhalts/Gegenstands verzehrt werden.“[7]

---

[6] (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn), Taishō, Nr. 1509, 25.448b5–7: 畢竟空義無有定相。不可取不可傳譯得悟。不得言有。不得言無。不得言有無。不得言非有非無。*bì jìng kōng yì wú yǒu dìng xiàng. bù kě qǔ bù kě zhuàn yì dé wù. bù dé yán yǒu. bù dé yán wú. bù dé yán yǒu wú. bù dé yán fēi yǒu fēi wú.* Cf. Ng Yu-Kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika, p. 105^{+27}.

[7] Maitreya(nātha), Ratnagotravibhāga 1.9 (7a), ⟨ed.⟩ E. H. Johnston, pp. 10.16–11.2, in H. S. Prasad, The Uttaratantra of Maitreya, pp.78–79: *yo na-asan-na ca san-na ca-api sadasan-na-anyaḥ sato na-asato 'śakyas-tarkayituṃ nirukty-apagataḥ pratyātma-vedyaḥ śivaḥ | tasmai dharma-divākarāya vimala-jñāna-avabhāsat-viṣe sarva-āramvaṇa rāga-doṣa-timira-vyāghāta-kartre namaḥ ‖*; cf. ⟨ed./tr.⟩ J. Takasaki, A Study of the Ratnagotravibhāga, pp. 163/393; ⟨tr.⟩ E. Obermiller, p. 131, in H. S. Prasad, The Uttaratantra of Maitreya, p. 261.

Nāgārjuna tut mit Hilfe der Verneinung aller vier Setzungsmöglichkeiten u.a. kund, daß die einzelnen Bestandteile des Wirklichen, die *dharmāḥ,* Phänomene, Erkenntnisgegenstände oder Bewußtseinsinhalte, weder sagbar noch denkbar sind: „Als vom (Aussage-)Vierkant abgetrennt (*catuṣkoṭi-vinirmuktās*); dieserart wurden die Gegenstände/Phänomene (*dharmās*) von dir verkündet; um wieviel weniger sind sie, selbst vom Verstand unerkennbar, im Bereich der Sprache."[8] Als ein Äquivalent dafür gilt die berühmte, sogenannte achtfache Verneinung (*negatio* / *apóphasis* / *prasajya*) zur Charakterisierung des Mittleren Pfades, die als Dedikationsvers der Hauptschrift des Meisters vorangestellt ist und nach sprachanalytischem Verständnis streng genommen als achtfache Beraubung (*privatio* / *stérēsis* / *paryudāsa*) von vier Oppositionspaaren mit Alpha-Privativum-Präfix anzusehen wäre, die insgesamt, ich erfinde diese Bezeichnung, eine Überberaubung (*superprivatio* / *'uperstérēsis*) mit anschließend geforderter Beseitigung (*remotio* / *anaíresis* / *niḥsaraṇa*) wäre. Sie beeinflußte nicht unwesentlich die buddhistischen Weltanschauungen ganz Asiens. Die Betonung liegt dabei auf der Bestreitung von Antonymen oder Gegensatzpaaren (*anta-dvaya*) im Stile des vierten Lemmas des Tetralemmas, dessen Sinn im Kontext des Madhyamaka nachfolgend noch zu erläutern ist: „Ich lobpreise den besten der Redner, der vollkommen erleuchtet gelehrt hat, was das Bedingte Entstehen, das Zur-Ruhe-Kommen der Begriffs-/Vorstellungsausschweifung, die Seligkeit/Ruhe ist:

---

[8] Nāgārjuna, Acintya-Stava 23: *catuṣkoṭi-vinirmuktās tena dharmās tvayā-uditāḥ | vijñānasya-apy avijñeyā vācāṃ kim uta gocarāḥ ‖*. Cf. o.c. 37–39: nicht im Bereich von Sprache und Wissen (*na-akṣara-jñāna-gocaram*); idem, Lokātīta-Stava 12; idem, Paramārtha-Stava ganz.

Nicht-Beseitigung–Nicht-Hervorbringung,
Nicht-Beendigung–Nicht-Fortbestehen,
Nicht-Einsinnigkeit–Nicht-Mehrsinnigkeit,
Nicht-Herkommen–Nicht-Weggehen."[9]

Ontologisch soll die Acht- bzw. Vierfachbestreitung samt Variationen besagen, daß das Sein unseiend, seinslos oder nicht(s) ist, so man unter Sein Seiendes versteht, das sowohl Seinshaftes wie Nichts(eins)haftes im Modus des Ansich umfaßt. Die Zentraltermini, unter welche diese Einsicht im Mahāyāna gefaßt ist, heißen *svabhāva-śūnyatā, niḥsvabhāvatā, asvabhāvatva*: Leere an Eigenwesen/An-sich-Selbstheit, Nicht-Ansichsein, Nicht-Aussichsein, Nicht-an- oder -aus-sich-Seiendheit. Diese beschreibt die Bezüglichkeit alles Entstehenden, *pratītyasamutpāda,* deren kleinste konstitutive Einheiten positiv und negativ geladene Dipole sind, in deren Aufbau sich die oppositionelle Eigenschaft von De–Finitheit überhaupt spiegelt, die das Resultat der Wahr–Nehmung eines jeglichen Datums und Faktums als einer de–finitorischen Operation darstellt (*vi-kalpa*),[10] wodurch man aus der Perspektive der Gnoseologie betreffs des Setzungsvierkants noch ein Zusätzliches in den Blick bekommt.

Geht man nämlich davon aus, daß die Kombination von Maximalkategorien wie Sein/Etwas–Nichtsein/Nichts, Einheit–

---

[9] Nāgārjuna, MMK, Maṅgalam 1, ⟨ed.⟩ C. Lindtner, pp. 2/3 (Widmungsvers): *anirodham-anutpādam-anucchedam-aśāśvatam | anekārtham-anānārtham-anāgamam-anirgamam ‖ yaḥ pratītya-samutpādaṃ prapañca-upaśamaṃ śivam | deśayāmāsa saṃbuddhas-taṃ vande vadatāṃ varam ‖*. Über die m.E. philosophiesystematisch kaum ins Gewicht fallende Mehrdeutigkeit dieses Verses und die daraus resultierende Schwierigkeit bei der Übersetzung cf. M. Tachikawa, ›Pratītyasamutpāda‹ in the Dedication of the Mūlamadhyamakakārikā; D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, pp. 101–103.

[10] Cf. P. M. Williams, Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka, pp. 27–29.

Vielheit, Identität–Differenz, Absolutheit–Relativität, um nur einige der traditionell wichtigsten zu nennen, in ihren Polungen von Plus und Minus den Bereich der Bestimmbarkeit oder Setzbarkeit (aller Entitäten) erschöpfen,[11] so ist damit zudem ausgesprochen, daß das Gemeinte leer an jeglicher Bestimmung oder Kennzeichnung, bloß aller Prädikate, ohne Attribut (*lakṣaṇa-śūnya/alakṣaṇa/animitta*)[12] sein und bleiben muß, was in unserem Vers zunächst „vom Wesen keines von beiden", nämlich »weder Sein noch Nichtsein« und im nächsten Schritt „vom Aussagevierkant losgelöst/verabsolutiert" (*catuṣkoṭi-vinirmukta*) genannt wird. Der Aspekt der Unaussprechlichkeit und/oder Undenkbarkeit kennzeichnet vom begrifflich-feststellenden Denken aus, was damit gemeint ist. Den stufigen Sinn der beiden Formulierungen werde ich noch aus mehreren Blickwinkeln eingehend vor Augen führen.[13]

Indem der Ārya in seiner konsequenten Aporetik alles und jedes Relative und Konträre entsprechend der dogmatischen These des Gegendiskutanten, der dafür ein verbindliches, unbestreitbares, allgemein- und alleingültiges, d.h. absolutes Wahrsein in Anspruch nimmt, als absolut aufgreift, unterzieht er es durch das Ziehen der logischen Konsequenzen (*prasaṅga-āpādana*) aus dem Tatbestand universaler Relativität einem unerbittlichen Absurditätsbeweis, in der Philosophiesprache der Skeptiker Aporetik, sanskritisch auch *doṣa-prasaṅga*

---

[11] Cf. M. Tachikawa, An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna, p. 166; G. Paul, Philosophie in Japan, p. 131; idem, Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen, p. 164.

[12] Cf. Nāgārjuna, Lokātīta-Stava 26–28; idem, Niraupamya-Stava 16.

[13] Metaphysische und mystologische (nicht irgendwie logische), auch meinem heutigen Wissensstand durchaus noch gerecht werdende Ausführungen dazu liegen in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 445–466, vor.

genannt. Seine Vollständigkeit und Apodiktizität für jede Position im einzelnen und alle Positionen zusammen wird mit Hilfe des sogenannten Tetralemmas dargestellt. „Die Vier Alternativen (Skr. *catuṣkoṭi;* Ch. *ssu-chü*) oder das Tetralemma ist eine wichtige Form des Denkens in der Mādhyamika-Philosophie und wird auch in der *Kārikā* angewandt. Wie der Name nahelegt, besteht es normalerweise aus vier Alternativen oder Feststellungen, die eine Affirmation, eine Negation, eine Synthese von beiden, Affirmation und Negation, und eine Transzendenz von beiden, Affirmation und Negation, umfassen. Diese vier Formen sollen die Weisen, in denen wir uns auf etwas beziehen können, erschöpfen."[14] Schon Buddha hat mit der Vierfachkombination von Tatbeständen/Standpunkten und deren Gegenteilen/Gegensätzen (*catuhi vatthūhi/ṭhānehi*), welche von ihm nicht erklärt oder erläutert wurden (*avyākata / avyākṛta*), eine Art Vollständigkeitsdemonstration verknüpft: „es gibt keine außerdem" (*n' atthi ito bahiddhā*).[15]

Die Kriterien, welche bei einem stringenten Elenchus zum Maßstab dienen, sind, wann immer folgerichtig durchgeführt, die des Behauptenden selbst, keine fremden, an dessen Setzungen herangetragenen. Vom Resultat dieses Verfahrens, dem Beweis genereller Unbeweisbarkeit und der Erklärung universaler Unerklärlichkeit, ist die eigene vorläufige Setzung, die der Widerlegung nämlich, qua Selbsteinschluß nicht ausgenommen: das Schicksal des Schmarotzers hängt am Vorhandensein eines Wirts. Hier gilt übertragen und stichhaltig das, was dem modernen Dekonstruktionismus von einem Kritiker zu Recht vorgehalten wurde. „Es gibt nur die Interpretation anderer Interpretationen. Das ist der Grund, warum Dekonstruktion

---

[14] Ng Yu-Kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika, p. 90.

[15] Dīgha-Nikāya 1.2.21, ⟨edd.⟩ T. W. Rhys Davids / J. E. Carpenter, 1.24 (und andere Passus).

notwendigerweise parasitär ist: da sie nicht annimmt, daß es eine non-metaphorische Wahrheit-an-sich gibt, die zu bezeichnen wäre, bedarf sie als »Wirt« eines anderen Texts, der versucht, solch ein Bezeichnetes zu liefern. Dann ist es nicht nur der Wirt, der Wahrheitsbehauptungen aufstellt, sondern auch die Dekonstruktion, die eine derivative wahrheits-bezeichnende Fähigkeit für sich selbst aus ihrer Kritik des dargebotenen Bezeichneten gewinnt. Die Ironie ist, daß Derrida, während er glaubt, daß er jegliches transzendente Bezeichnete widerlegt hat, eigentlich im Wahrheitsanspruch des Wirtstexts ein Äquivalent wiederhergestellt hat, weil das der einzige Weg ist, auf dem seine eigene Dekonstruktion einen Wahrheitsanspruch erheben kann. Die Motivation hinter aller Interpretation ist der Glaube, daß in einem Text irgendeine Wahrheit zu entdecken ist, oder – was auf dasselbe hinausläuft – daß, indem man ihn kritisiert, irgendeine Wahrheit zu gewinnen ist. Wie Śaṅkara argumentierte, setzt ein Beweis des Irrtums irgendeine Wahrheit voraus, und ob diese Wahrheit ein transzendentes Bezeichnetes oder eine Funktion anderer Zeichen ist, macht keinen Unterschied."[16]

Dekonstruktion bleibt der Konstruktion verhaftet. Jegliche Form vorgeblicher A-Dogmatik ist entweder bedeutungslos oder Anti-Dogmatik in Verkleidung und damit dogmatisch. Das gilt für die Aporetik generell. Johann Gottlieb Fichte wußte diese Einsicht in lakonischer Ausdrucksweise auf deren abendländische Hauptrichtung anzuwenden: „…, daß aller Skepticismus einen geheimen *Dogmatismus* voraussezt"[17]. Die Philosophie des Non-Konzeptualismus bzw. der Non-Struktur Nāgārjuna's könne, stellt ein japanischer Buddhologe fest,

---

[16] D. Loy, Nonduality, p. 258.

[17] J. G. Fichte, GA 3.4.370.16, Nr. 579 (Brief an G. E. A. Mehmel vom 22. 11. 1800); cf. R. H. Popkin, Skepticism, pp. 459–460; A. C. Mukerji, Self, Thought and Reality, p. 276.

nicht durch sich selbst, sondern nur durch Bezugnahme auf eine Philosophie des Konzeptualismus bzw. der Struktur existieren, was sich im Gebrauch des Tetralemmas bestätige, da eine Struktur unseres Diskursuniversums durch eines der Lemmata erfaßt werden können müsse.[18]

Zwar muß die kumulativ-vierstufige Minus-Thetik als ultimative Charakterisierung dessen, was ‚ist', unumstößliche Gültigkeit ([*pra-*]*siddhi*), (intra-)rationale Unkorrigierbarkeit,[19] beanspruchen, ihre Negativ-Positionierung schlägt, überdacht, jedoch unvermeidlich auf ihre Setzung zurück. Durch sie wird ihre eigene Ent–Setzung angezeigt: typischer Fall einer sogenannten Paradoxie. Die Reflexion, sprich metatheoretische Prüfung, weist auf, daß Aussageform und Aussageinhalt in einem gegenläufigen Geltungsbezug stehen. Der Satz als solcher ist apodiktisch, also Setzung, ihre Anwendbarkeit auf den Referenten wird im Satzinhalt jedoch kategorisch bestritten, was heutzutage gedankenlos gerne performativer Selbstwiderspruch genannt wird. „Paradoxien entstehen nur für den, der reflektieren kann, aber die Stufen nicht unterscheiden kann. Das ist eine sehr allgemeine Moral."[20] Also müssen und werden wir ganz besonders unmoralisch sein. Damit hoffe ich, einen Pfad durch das diskursive Dickicht bahnen zu können, das durch das Urübel denkerischen Leichtsinns und Unvermögens, die Verkennung, Mißachtung und/oder Verwechslung der Reflexionsstufen, so gut wie immer qua De–gradierung des

---

[18] Cf. S. Katsura, Nāgārjuna and the Tetralemma (*Catuṣkoṭi*), pp. 209–210, unter Berufung auf den japanischen Logiker Yamashita Masao.

[19] Der Begriff ist meine Nachbildung aus F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 483: „… is not *intellectually* corrigible." Cf. o. c., pp. 482–485.

[20] U. Blau, Wahrheit von innen und außen, p. 15; wissenschaftlich neutraler (entschärft) formuliert in idem, Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, p. 38.

eigentlich Höhergradigen, die Spekulationskultur über- und durchwucherte.

Wenn nun die negierte *catuṣkoṭi*, die, bei Buchstabengläubigen zu Mißverständnissen Anlaß gebend, häufig nur elliptisch mit Hilfe der prägnanten vierten Kante des behauptenden Aussagevierkants, also mit Hilfe eines »Weder–Noch« nach Art des supra zitierten Dedikationsverses der ›Kārikā‹, dem Kürzel *a-dvaya* (nicht-zwei, non-dual), oder Gleiches sagend, *anta-dvaya-rahita/varjita* (von den zwei Enden/Extremen gesondert/befreit) angedeutet wird, als endgültige Definition des Realen anerkannt ist, dann kann der interne Riß, der den mit dem Aussagequadrupel geltend gemachten Wahrheitsanspruch von seiner Einlösbarkeit trennt, im begrifflichen Denken, d.h. im Denken als solchen, nicht gekittet werden. Besteht nun ihr Anwender auf dem WahrSein des ausgesagten Inhalts, eine andere Wahl bleibt ihm gar nicht, will er als Vertreter seiner Anschauung ernst genommen werden – was in unserem post-epistemischen Zeitalter kaum mehr gilt –, so wird er auf die Aussageform zurückgeworfen und muß das Problem re–flexiv in der Aussage selbst verorten. Dieser Punkt repräsentiert den Gipfel- und Umkehrpunkt des Widerlegens, den Ort, an dem sich zeigt, daß dieses qua These, wenn auch in Negativ-Positionierung, dem Widerlegten entsprechend selbst einer Mit-Widerlegung zu unterziehen ist, ist sie doch ebenso nicht an sich seiend (*na svābhāñvikam-etad-vākyaṃ*)[21].

Das elliptische vierte Lemma hat in seinen beiden Setzungsvarianten von »weder–noch« und »nicht weder–noch« also eine Doppelfunktion als Tor zwischen dem Unterscheiden und dem Nicht-Unterscheiden. Das ist entscheidend hinsichtlich der Einschätzung einer philosophischen Lehre, sterile Theorie zu sein und zu bleiben, nicht mehr, oder Phase einer fruchtbaren

[21] Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 24 (+29).

theoretisch-praktischen Disziplin gänzlicher Lebens-Umwandlung und ganzheitlichen Lebenswandels. Vom ‚Standpunkt' des Umgewandelten, dem Weisen aus, gewährleistet die Verneinung des Thesenvierkants (–Λ) bzw. die Ellipse davon, die negierte vierte Kante ($-\lambda_4$), qua Zurücknahme der Ent–Setzung, ein schrankenloses Dazwischen. Das assertorische, also affirmative, zusammen mit dem denegatorischen, negativen Tetralemma stellt in reflektorisch einwandfreier Art dar, was mystizistische Spekulationen durch die Kombination des dritten und vierten Lemmas in unzulänglicher Weise ausdrücken, ich nenne das der Systematik halber Plus-Koinzidenz [$(\lambda_3)+(\lambda_4)=(\lambda_3')$]. Damit soll ausgedrückt sein, daß sich der Einheits- oder Nichtsmystiker nicht im Ungegenständlichen verflüchtigt, sondern sein Amphibiendasein nur einem Haltungswandel verdankt,[22] an keiner zwei-seitigen, und damit auch an keiner ein-seitigen Perspektive mehr zu haften. „Alles Sein von Dualität ist gewissermaßen Ergreifen/Annehmen [$(\lambda_{1-4})=(\Lambda)$]; Nichtsein von Dualität ist Nicht-Ergreifen/Nicht-Annehmen [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$]."[23] „Durch die Annahme von »Disziplin und Nicht-Disziplin« [$(\lambda_1)+(\lambda_2)=(\lambda_3)$] ist »weder Disziplin noch Nicht-Disziplin« (λ_4) bedingt. … Wenn [es] mit einem nicht haftenden-und-definierenden Gemüt/Herz-Geist [geschieht], dann erklären wir »weder Disziplin noch Nicht-Disziplin« (λ_4)

[22] Cf. G. Benavides, Prasaṅga and Double Bind, p. 205; in ähnlicher Weise interpretiert J.-F. Billeter, Arrêt, vision et langage: Essai d'interprétation du *Ts'i wou-louen* de Tchouang-Tseu, pp. 40–50, die Haltung des Weisen bei Zhuāngzǐ und nennt sie „doppeltes Verfahren".

[23] (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn), Taishō, Nr. 1509, 25.642b20–21: 諸有二者是有所得。無有二者是無所得。*zhū yǒu èr zhě shì yǒu suǒ dé. wú yǒu èr zhě shì wú suǒ dé.* Cf. K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, p. 163.

für tadellos [(–Λ)=(λ_5)].“[24] Damit sind wir aber immer noch nicht am Ende (*anta/koṭi*) der Enden (*antānām/koṭīnām*) angekommen. Dieses werden wir erst mit dem in wenigsten Worten vielsagendsten, ebenfalls im Mahāprajñāpāramitā-Śāstra, und nur noch in chinesischer Sprache verfügbaren, Vier- bzw. Viel-Ender gegen Ende dieses Kapitels erreicht haben.

Bildlich wäre diese selbstvollzogene Anatropḗ (Umsturz) mit einem Ourobóros zu veranschaulichen, dem Symbol einer Schlange, die, zur Ring- oder Schlingenform in sich verschlungen, ihr eigenes Hinterteil verschlingt (οὐροβόρος = Schwanzverschlinger).[25] Der sanskritische Begriff dafür ist *an–anta*, wörtlich das Un–endliche, End–lose.[26] Zu assoziieren wäre der in einem fließenden, in sich zurückfließenden, Pinselstrich ausgeführte Kreis (jap. *ensō*) der japanischen (zen-buddhistischen) Malerei.[27] Man kann die Symbolik jedoch buddhismus- und hinduismusbezogen noch weiterspinnen: *an-anta* ist das, was ohne (*an-*) Limit oder Extrem (*-anta*) bzw. (Außen-)Kante und

---

[24] (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn), Taishō, Nr. 1509, 25.644a12–14: 以受修不修故有非修非不修。… 若以不取相心說非修非不修則無有過。*yǐ shòu xiū bù xiū gù yǒu fēi xiū fēi bù xiū. … ruò yǐ bù qǔ xiàng xīn shuō fēi xiū fēi bù xiū zé wú yǒu guò.* Meine verdeutlichende Ergänzung in eckigen Klammern; die Lemma-Skalierung ist konjektural; cf. K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna’s Philosophy, p. 162.

[25] Cf. J. Visvader, The Use of Paradox of Uroboric Philosophy; T. McEvilley, The Shape of Ancient Thought, pp. 451–452, 469–472. Ist hier etwa auch an die philosophische Überwindung der Metaphysik als Verwindung des Seins und an das Gering zu denken, in dem sich die Vier in ihr Wesen schmiegen, cf. M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, p. 68 (Überwindung der Metaphysik), p. 173 (Das Ding)?

[26] Zu *ananta* cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.139–147 (*Ātmayajña*: Self-Sacrifice).

[27] Eine dem verwandte Abbildung, eingefügt in ein Tetragon und angefertigt von dem Künstler und Kunstprofessor Jörg Maxzin, ziert den Umschlag meines Buches H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein.

Entgegensetzung (*koṭi*) ist: *catuṣkoṭi-vinirmukta;* der zwei Endpunkte (von Sein und Nichtsein) bar/bloß (*anta-dvaya-rahita*).

Allgemein steht im Mahāyāna dafür, das wurde bereits erwähnt, auch Nondualität (*advaya*[*tva*]), Lehre, daß die Wahrheit (*sat-ya*) und Wirklichkeit (*sat*) – beide sind, hyperbolisch betrachtet, nur zwei Aspekte ein und desselben Sachverhalts, einmal vom ‚subjektiven', andermal vom ‚objektiven' Blickwinkel aus betrachtet, nicht (*a-*) durch die zwei (*-dvaya*) Ultima (*anta*) von Sein, Seiendem oder Wahrem (*sat/bhāva; satya*) und Nichtsein, Nichtseiendem oder Unwahrem (*asat/abhāva; asatya*) bzw. die Alternativen eines das DaSein wie auch BewußtSein konstituierenden (Gegensatz-)Paares (*dvandva*), also durch Plurales, Polares und damit in Opposition aufeinander Bezogenes, und dazu zählt letztlich auch die bei der Bestimmung einer Entität »E« definitorisch entgegengesetzte Un-Entität (»un-E«) oder verschärft, die (vordergründig) ausgeschlossene Nicht-Entität »non-E«, erfaßt werden kann.[28]

Der Terminus *advaya,* nicht-zwei(heitlich), ohne zwei, alternativenlos, bedeutet grundsätzlich das gleiche wie *advaita,*

---

[28] Cf. P. Fenner, Reasoning into Reality, pp. 35–39; idem, The Ontology of the Middle Way, pp. 111–122; der o.c., pp. 107, 153[30] (mit Verweis auf p. 139), gegen A. K. Gangadean ohne Referenzstelle geltend gemachten Feststellung, daß im Madhyamaka ein logisches Oppositum eine nicht-kategoriengebundene wie auch eine kategoriengebundene Negation sein könne, cf. idem, Reasoning into Reality, p. 35[+85], ist grundsätzlich zuzustimmen, doch wäre entlang der Ausführungen des letzteren zu prüfen, ob sich beide Ansätze trotz terminologischer Unterschiede nur aufgrund verschiedener Forschungsansätze unterscheiden und am Ende auf dasselbe hinauslaufen; zur Thematik der De-Finition auch R. Puligandla, Fundamentals of Indian Philosophy, pp. 85–86; für die chinesische Philosophie T. Izutsu, The Absolute and the Perfect Man in Taoism, pp. 389–397, idem, Sufism and Taoism, pp. 319–333; aus westlicher Sicht, allerdings im Anschluß an Hegel: G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion), 1.63–64.

obzwar letzterer im Buddhismus vermieden wird, weil man sich damit wohl zu nahe der orthodox-hinduistischen Nichtzweiheits-Lehre, dem Advaita eben, wähnt, von dem man generell vermeint, mit diesem namensgebenden Terminus einen monistischen Ontologismus verbunden annehmen zu müssen, sei doch schon im ›Ṛg-Veda‹ vom „Diesen Einen“ (*tad ekaṃ*)[29], vom einen Sein (*ekaṃ sad*) die Rede, das die Dichter-Seher nur unterschiedlich benennten (*viprā bahudhā vadanti*)[30], und heiße es doch in der ›Chāndogya-Upaniṣad‹: „Sein allein (*sad-eva*), o Guter/Milder [des Soma Würdiger], war Dies anfangs, Eins nur ohne Zweites (*ekam-eva-advitīyam*).“[31]

Weit davon entfernt, sich davon grundsätzlich zu distanzieren, schließen sich gewisse Zweige des Buddhismus vielmehr an solche Formulierungen an. Freilich behaupten die Buddhisten gewisser Schulrichtungen und ihre buddhologischen ‚Echos‘, daß damit eine vollständige Bedeutungsverschiebung von der Ontologie zur Epistemologie einhergegangen sei. Doch ist bei dem Terminus *sacca,* Wahrheit, nach den Wörterbüchern des P$li die Bedeutung des Wurzelworts im Hintergrund mitzudenken: Sein (pāl. *santa*).[32] Wie sollte dies bei der etymologischen Sachlage auch anders sein? Wahrheit (*satya*) in Sanskrit ist entstanden durch eine Nominalbildung aus »sein« (√*as;* Stamm des Partizips Präsens Aktiv *san,* seiend): Seins-heit oder

---

[29] Cf. Ṛg-Veda 10.129.2, ⟨ed.⟩ T. Aufrecht, 2.430; Ṛg-Veda 10.14.5; 3.54.8; 3.55.1–22; 8.58.2, angeführt in N. Kazanas, Philosophy and Self-realization in the Ṛgveda, p. 29; idem, Indo-Aryan Origins and other Vedic Issues, pp. 78–80.

[30] Cf. Ṛg-Veda 1.164.46, ⟨ed.⟩ T. Aufrecht, 1.152.

[31] Chāndogya-Upaniṣad 6.2.1, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 66: *sad-eva somya-idam-agra āsīd-ekam-eva-advitīyam,* cf. o.c. 6.2.2.

[32] T. W. Rhys Davids / W. Stede, The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary, p. 668s, s.v. „*Sacca* (adj.) [cp. Sk. satya] real, true … (nt. as noun) *saccam* the truth …“.

Seiend-heit (*sat-ya*). Um wieviel mehr wiegt dann das metaphysische *étumon* (Wahrheit, Wesen, etymologisch skr. *sat-ya* entsprechend). So ist in der kanonischen ›Lehrreden-Anthologie‹ zu lesen: „Eine (*ekaṃ*) nämlich ist die Wahr-/Seinsheit (*saccaṃ*), ohne zweite (*na dutīyam*) …“[33] Was (wirklich) ist, ist eben (auch) wahr et vice versa, und das ist, superlativisch verstanden, eins, und damit ‚keins‘.

„Wenn man ‘erwacht’, wie ein buddha, ist kein Unterschied zu machen zwischen *tattva* [Dasheit/Absolutem] und *jñāna* [Weisheit/Wissen]: Nāgārjuna's *tadbodhād* (viz. *tattvabodhād*) *buddha ucyate* [durch Innewerden/Aufgehen von diesem/Dasheit wird man Buddha genannt] (Acintyastava 41d) wird bei Bhavya *tadbodhād ucyate buddho* (MHK 3.267a). Daß *tattva* und *jñāna* – Sein und Erkennen – nicht wirklich unterschieden sind (TJ ad 3.283), bedeutet, daß *tattva* kein *jñeya* [Erkennbares] sein kann (3.266). Dennoch, solches *tattva* ist *pratyātmasaṃvedya* [je selbst zu intelligieren/intuieren] (MHK 3.10) oder *aparapratyaya* [nicht durch anderes erkennbar] (PP ad MK 18.9). Es ist einem Yogi erreichbar durch ‘Nicht-Sehen’ oder Nicht-Erfassen irgendeines Gegenstands, *anupalambhayoga* oder *adarśanayoga* (– der *asparśayoga* von Gauḍapāda!). Es ist nichts Verwunderliches an dieser Art zu argumentieren, sobald wir uns dessen entsinnen, daß wir es hier mit Yoga zu tun haben, dessen Hauptzweck natürlich *cittavṛttinirodha* [Stillstellen der Funktionen des Geises, ›Yoga-Sūtra 1.2‹] ist.“[34] Wer sich jetzt immer noch vorstellen will, daß mit dem

---

[33] Cf. Sutta-Nipāta 4.12.6–8, Nrn. 884–886 [F. 165], ⟨edd.⟩ D. Andersen / H. Smith, p. 172: *Ekaṃ hi saccaṃ na dutīyam atthi, …*

[34] C. Lindtner, Bhavya's Madhyamakahṛdaya (Paricceda Five), pp. 47–48, meine Übersetzungen und hinweisende Ergänzung in eckigen Klammern; Kursivierungen wurden minimal verändert, um sie meinem Gebrauch anzugleichen; MHK steht für Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Kārikā; TJ für Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Vṛtti-Tarkajvālā; PP für Bhavya, Prajñāpradīpa; MK für Nāgārjuna, MMK.

Sutta-Logion eine Wahrheit von oder über nichts gemeint ist und mit dem original-upanischadischen umgekehrt ein Sein, das nicht wahr(haft) ist, der ist mit keinem Argument zu überzeugen und weder damit noch mit dem daraus Abzuleitenden weiter zu belästigen.

Im von Candrakīrti beeinflußten Madhyamaka, gerade auch dem tibetischen von Tsongkhapa (1357–1419), wurde das hinsichtlich der absoluten Wahrheit und der absoluten Wirklichkeit zur anerkannten Doktrin. „Das Wort «*satya*» hat u.a. die Bedeutungen «existent», «wahr» und «wirklich», die generell nicht voneinander zu trennen sind und die auch speziell für die zwei Wirklichkeiten gleichzeitig gegeben sind. Diese sind also sowohl ontologisch als auch epistemologisch bestimmt. … Einiges deutet darauf hin, daß mit *satyadvaya* «ursprünglich» primär verschiedene Wahrheiten über die Welt ausgesagt sind, die «in absolutem Sinn» (*don dam par, paramārthataḥ*) nicht entstanden, nicht vernichtet, nicht sprachlich-begrifflich faßbar etc. ist, wohl aber «in relativem/konventionellem Sinn» (*kun rdzob tu, saṃvṛtyā*).“[35] Der reflexionsstrukturelle Ansatz geht von einer davon nicht allzu weit entfernten Grundvorstellung aus und wendet sie unter strengem Auseinanderhalten der Reflexionsebenen konsequent bei der Auslegung der Lehre Nāgārjuna's an, um die mit dieser Problematik zusammenhängenden Ambiguitäten sowohl in den Quellenschriften des Madhyamaka selbst als auch den diesbezüglichen bekenntnismäßigen Auslassungen samt Gegenstimmen wie Forschungsbeiträgen und, wichtigst, dem Denken allgemein, auszuräumen und dem Re-flektieren eine verbindliche begriffliche Vorzeichnung seiner für jeden selbst zu vollziehenden Schrittfolge darin bereitzustellen.

---

[35] H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 200–201, mit Hinweis auf und Zitat aus Buddhaghosa, Kathāvatthuppakaraṇa-Aṭṭhakathā.

Allein schon aus der Tatsache, daß in der durch das Mahāyāna beeinflußten Schule des Advaita-Vedānta Śaṅkara's beide Termini fast gleichbedeutend verwendet werden, ist die Unterteilung in einen vornehmlich epistemologischen Gebrauch von *advaya* und einen vornehmlich ontologischen von *advaita,*[36] die so mancher Interpret gemäß buddhistischer Idiosynkrasien gegenüber Lehren Andersdenkender oder Andersgläubiger vornimmt, sowohl philologisch als auch metaphysisch fraglich. Man sollte auf alle Fälle berücksichtigen, daß sich diese Unterscheidung „… am Ende als eine der Betonung der Herangehensweise herausstellen dürfte."[37] Ungeachtet dessen wurde und wird hinsichtlich des Nondualismus des Madhyamaka die Ontologiefreiheit und hinsichtlich des Nondualismus des Vijñānavāda wie auch des Advaita-Vedānta die Tendenz des Ontologisierens hervorgehoben,[38] trotzdem alle drei genannten Lehren mit der Nondualität, wollen sie als Nondualismus bzw. Nonpluralismus ernst genommen werden, außer dem ausgesprochenen »Non« nichts mehr übrig lassen.

Eine Erläuterung dafür könnte in der schon älteren, doch offensichtlich immer noch im Raum stehenden Forschermeinung zu suchen sein, welche meint: „Der alles Inhalts entleerten Verneinung haftet schließlich immer noch eine allerletzte,

---

[36] Dazu im Milieu des Advaita-Vedānta cf. T. E. Vetter, Die Gauḍapādīya-Kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (a)dvaita, pp. 112–130.

[37] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 217.

[38] So z.B. bei H. N. Chatterjee, Introduction to: Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, 1.XXII; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 217–218; R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, pp. 80–81 (The Mādhyamika Philosophy: A New Approach); ⟨ed./tr./com.⟩ V. Bhattacharya, Gauḍapāda: The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, pp. 102–104, commentary; eine allerdings sehr unvollständige Übersicht über hier relevante Interpretationsansätze aus der Gelehrtenwelt liefert R. P. Hayes, Nāgārjuna's Appeal, pp. 325–353.

nicht zu tilgende Spur davon an, welches Inhalts, welcher Bejahungen sie entleert ist …“[39], und nicht bedenkt, daß in den meisten zu Ende gedachten, oft mit Mystik und radikaler Skepsis in Verbindung gebrachten Lehren alles verneint, ja das Verneinen verneint und die Verneinung der Verneinung zu guter Letzt noch aufgehoben wird. Wo nichts ist, da ist auch kein Überbleibsel von Gewesenem! Jede Lehre, die ein Undenkbares, Unerkennbares, Nicht-Wißbares, Übergeistiges, Überseiendes u.ä. am Gipfel-, aber auch am Ausgangspunkt ihrer Spekulation stehen hat, muß sich von einem Etwas als Erklärungsgrund verabschiedet haben, um (reflexions)logischerweise nicht als in eine Selbstwiderlegung verstrickt zu gelten. Obwohl das für fast alle derzeit vertretenen Weltanschauungen zutrifft, sind sich deren aktiven wie passiven Vertreter sicher, entweder das Wahre schon in Händen zu halten oder dessen demnächst habhaft werden zu können, weil man es im Vorwissen gewissermaßen ja schon besitze. Kopfarbeit ist offensichtlich ein schwer zu meisterndes Handwerk! – Und wer will heutzutage noch Handwerker sein?

Gegen den folgend unkommentiert zitierten, da für sich sprechenden Erguß zu unserer Thematik des Verhältnisses von Wahrheit und Wirklichkeit im Kontext des Sinnes des Aussagevierkants, welchen einer der bisher bedeutendsten westlichen Buddhismus- bzw. Mahāyāna-Forscher von sich gab, sind solche hermeneutischen Überbetonungen geradewegs zu vernachlässigen, da ihnen wenigstens nur eine gewisse Einseitigkeit zugrunde zu liegen scheint. Anders verhält es sich bei der folgenden ‚wissenschaftlichen Feststellung‘. Die darin zum Ausdruck kommende Verschwisterung von Arroganz und Ignoranz imperialistischer Überlegenheitsmentalität vergiftete und vergiftet nicht nur den Dialog zwischen den philosophischen

[39] H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, p. 64.

Traditionen von Ost und West, sie übt(e) zudem eine verheerende Wirkung auf ganze Forschergenerationen und alle unvoreingenommen am Buddhismus und indischen Denken Interessierten der Folgezeit aus und zementiert(e) die Vorurteile des Abendländers gegenüber den Kulturleistungen Asiens. „Zum einen, während wir Jahrhunderte lang darin trainiert wurden, unsere Ideen klar zu machen, war dies bei den Indern nicht der Fall. Der Historiker hat nicht mit lateinischen Begriffen zu tun, ausgearbeitet von nüchternen und klarsichtigen Denkern, sondern mit indischen 'Philosophumena', zusammengebraut von Asketen, welche wir wie folgt beschreiben: Männer, ausgezehrt durch eine strenge Diät und oft abgestumpft/verblödet durch ekstatische Praktiken. Inder treffen keine deutliche Unterscheidung zwischen Fakten und Ideen, zwischen Ideen und Worten; sie haben das Widerspruchsprinzip niemals klar erkannt. Die buddhistische Dialektik hat ein vierarmiges Dilemma: Nirvāṇa ist Sein oder Nichtsein oder beides, Sein und Nichtsein, oder weder Sein noch Nichtsein. Wir sind hilflos."[40] – Wir nicht!

Daß ein namhafter Indologe und zu seiner fachspezifischen Hauptschaffensphase führender Indologie-, Mahāyāna- wie Madhyamaka-Gelehrter unserer Tage, einer der wenigen, welcher der zitierten belgischen Koryphäe in Sachen buddhologischer Philologie und Doxographie das Wasser reichen konnte, also fast ein Jahrhundert später, diese Worte zwar „ziemlich hart, doch … völlig wahr"[41] nennt, zeigt, daß mit dem

---

[40] L. de la Vallée Poussin, The Way to Nirvāṇa, p. 111.

[41] C. Lindtner, Yoga in Mahāyāna and Mahāvajrayāna, p. 28; cf. idem, Nagarjuniana, p. 6, Preface: „… Louis de La Vallée Poussin, immer noch der unübertroffene Meister buddhistischer Studien." Nach einem Zitat aus D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, p. 5, lesen wir bei F. G. Sutton, Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatārasūtra, p. 145 : „So wahr das sein mag, gibt es doch andere irrige Meinungen buddhistisches Denken betreffend (wie die Beschuldigung der Irrationalität und krasser

enormen Zugewinn abstrakten historio-doxographischen und philologischen Wissens über religiös-philosophische Fremdlehren Asiens, der in den letzten hundert Jahren erzielt wurde, das grundsätzliche Verstehen dieser und Verständnis für diese nicht im geringsten mitzuwachsen brauchte, und es in der westlichen Gelehrtenwelt oder in den durch westlichen Akademismus dominierten Intellektuellenkreisen weitgehend auch nicht tat. „In diesem Zusammenhang darf angemerkt werden, daß einige der ausländischen Interpreten indischer Philosophie eher Philologen denn Philosophen sind. … Wenn ein berühmter Gelehrter einmal eine Idee in Umlauf bringt, setzt sie eine gefährliche Mode philosophischer Interpretation in Gang und erzeugt eine Art Verzerrung zu ihren Gunsten, die loszuwerden Zeit und große Anstrengung erfordert."[42] In der Gegenwart ist solches allerdings noch viel ekelhafter als zu Zeiten, als Indologie, Buddhologie und angrenzende Fächer entstanden und sich etablierten oder ihren nun längst überschrittenen Höhepunkt akademischer Relevanz und Akzeptanz erlebten.[43]

Unkenntnis grundlegender logischer Regeln), die sogar noch bestürzender sind (da sie unredlich und ungenau sind), wenn sie von solch bedeutenden Buddhismusgelehrten wie Louis de La Vallée Poussin kommen."

[42] P. T. Raju, Idealistic Thought of India, pp. 416–417.

[43] Cf. L. Geldsetzer, Deutsche Philosophie (aus: Internet Brockhaus Enzyklopädie), p. 24 (Internet-Fassung auf der Homepage der Universität Düsseldorf), Schreibfehler des Originals: „Während der Gedankenkommerz zwischen dt. und ausländischer Philosophie westlicher Sprach- und Kulturbereiche in der Gegenwart einigermaßen, wenn auch nicht befriedigend, funktioniert, ist das aktive Verhältnis der dt. Philosophie zu den nah- und fernöstlichen Philosophien weit hinter den Stand der 2. Hälfte des 19. Jhs und der ersten Hälfte des 20. Jhs zurückgefallen. Nicht zuletzt wegen der Sprachbarrieren und mangelhafter Ausstattung der »orientalistischen« Studienkapazitäten an den dt. Hochschulen, aber auch wegen einer merklichen »Provinzialität« der philosophischen Hochschulkurrikula sind nur wenige dt. Philosophen in der Lage, den Diskurs mit

Indem die differenzierende Diskursivität in ihrer Endstellung, der Einsicht ihres Scheiterns, das Undifferenzierte durch sich hindurchscheinen läßt, schließlich handelt es sich dabei um eine ent-deckte Verdeckung, wird sichtbar, daß in ihr sowohl das Problem als auch die Möglichkeit und Anweisung zu seiner Lösung liegt. So sagt Fichte: „Man muß drum eben reflektiren bis zu Ende. Die Reflexion; als vernichtend die Realität, trägt in sich selbst ihr Heilmittel. Die Realität des Wissens eben selbst. .. Diese Durchführung der Reflexion ist nun eben die W.L.“[44] Mit anderen Worten: an der Grenze der Denkerkenntnis wird man dessen gewahr, daß es etwas sie Limitierendes geben muß, nicht das Materielle, Sinnlich-Stoffliche, mit dem unser Erkennen anhebt, und das wir bereits als nur in diesem vorkommend bloßgelegt haben, sondern ihren komplementären Gegensatz, das, was sie eben nicht ist, das Nicht-Denken (nicht die konträre Gedankenlosigkeit), da in einer relational gedachten Welt, und eine andere haben wir nicht, jede Demarkation ein Innen von einem Außen, ein Hüben von einem Drüben, ein Dies von einem Das (Nicht-Dies) scheidet.

jüdischer, islamischer, indischer, chinesischer und japanischer Philosophie und ihren großen Traditionen aufrechtzuerhalten. Unter den Pionieren und gegenwärtigen Vertretern einer darauf ausgerichteten »transkulturellen Philosophie« seien genannt E. FRAUWALLNER, H. VON GLASENAPP, W. HALBFASS, H. P. STURM, ALFRED FORKE, RALF MORITZ, HUBERT SCHLEICHERT, REINH. MAY, L. GELDSETZER, ROLF ELBERFELD, GÜNTHER WOHLFAHRT, GREGOR PAUL, JENS HEISE, J. GUTTMANN, GERSCHOM SCHOLEM und F. NIEWÖHNER. Es bleibt zu hoffen, daß die dt. Philosophie sich auch diesbezüglich neu orientiert und künftig eine ihrer Tradition angemessene Rolle im »globalen Dialog« der Weltphilosophien übernehmen kann.“ Die ersten beiden Sätze des zitierten Absatzes fehlten in der bis Anfang 2014 verfügbaren ›Brockhaus Enzyklopädie online‹; auch von den aufgelisteten Namen einige, u. a. der meinige.

[44] J. G. Fichte, GA, 2.13.51.4–6 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]), FW, 10.326.

Wogegen sollte ein absolutes Limit denn abgrenzen? Gegen nichts, das Nichts, und wogegen wäre das dann?

Die Grenze zwischen Wissen und Wißbarem erweist sich an der äußersten Grenze des Wissens als Grenze zwischen Wissen und Nicht-Wißbarem. Die anfänglich wahrgenommene Außengrenze des Individuums (Ich) zur Welt (Nicht-Ich) wird durch Reflexion schließlich als Binnengrenze des Ich (Ich-Nichtich) zum Selbst (ICH), als Selbst-Begrenzung, wahr-genommen. Insofern demonstriert mir die logisch konsequente Anwendung selbstreferentiellen Denkens, daß diese Grenze, ich nenne sie einmal Urbegrenzung (und bitte darum, diesen Gedanken hinsichtlich der Darstellungen des Pythagoreismus, Platonismus und des Daoismus in der nächsten Abteilung der ›Widerspiegelung des Geistes‹ im Gedächtnis zu behalten), indem sie in und gewissermaßen von ‚mir' gezogene Grenze ist, von ‚mir' auch durchbrochen und niedergerissen werden kann. „Nur wo die Vernunft mit aller Anstrengung ihrer anspruchsvollsten Begrifflichkeit ihre Leistungsfähigkeit abgeschritten hat, kann sie schließlich legitimerweise ihre Grenze und ihr Jenseits einer die Ratio überschreitenden *intuitio mystica* ansichtig werden."[45]

Heißt Denken Grenzen setzen (De–Finition = Ab–Grenzung = Eingrenzung durch Ausgrenzung = Identi-Fikation durch Dif-Ferentiation und umgekehrt), dann befindet sich jenseits der Grenze seiner selbst, d.h. jenseits der Grenze des Begrenzens das »Grenzenlose« oder »Unbegrenzte« (man beachte die Anführungszeichen!), genauer gesagt, das Unbegrenzbare. „Aus dem Grundsatz »ohne eigenes (in Begriffen zum Ausdruck kommendes) Wesen kein Sein« läßt sich

[45] A. M. Haas, Mystik im Kontext, pp. 32–33 (Wozu Mystik erforschen?); cf. R. Puligandla, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, p. XIV; A. Govinda, Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness, p. 236.

ableiten, daß es keine Dinge ohne die Grundstrukturen des Denkens und Sprechens gibt. Von daher wird es verständlich, daß ein sich aus intensivem Denken ergebender überbegrifflicher Zustand die Erfahrung der Transzendenz alles Endlichen bedeuten kann.“[46] Insofern ist das Grenzwissen zugleich Entgrenzungswissen. Was jenseits der Grenze liegt, das Infinite, ist aber nicht in der Weise einer alles umfassenden Totalität von ontisch-ontologisch einzelnem, d.h. denkerisch Faßbarem (Be-Greifbarem), um- oder begrenzt.[47] Hier gilt, was schon die erste Hypothesis des Platonischen ›Parmenides-Dialogs‹ lehrt, daß das Eine weder ein Ganzes ist noch Teile hat.[48] Viel weniger noch liegt damit, auch wenn bei oberflächlicher Betrachtung gewisse strukturelle Anklänge wahrgenommen werden mögen, ein ontologischer Gottesbeweis à la Anselm von Canterbury (1033–1109) vor.[49]

---

[46] T. E. Vetter, Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās, p. 170; zur Unmöglichkeit, durch Denken allein zum Nichtdenken zu gelangen, komme ich in meiner Studie noch öfter.

[47] Die diesbezügliche Argumentation von J. L. Garfield / G. Priest, Nāgārjuna and the Limits of Thought, pp. 2–4, 16–18, unter Anwendung einer Umfassungs-Menge (inclosure), ist hier insoweit nicht anwendbar; aber auch die Korrekturen daran bei F. Nef, La force du vide, pp. 251–282, gehen wegen ihrer Nichtberücksichtigung der metatheoretischen Dimension der Problematik an dieser vorbei.

[48] Cf. Platon, Parmenides 137c4–d4.

[49] Cf. Anselm von Canterbury, Proslogion, Kap. 2–3, ⟨ed./tr.⟩ F. S. Schmitt, pp. 84/86. H. Verweyen, Nach Gott fragen, pp. 42–46, 64, ein ausgewiesener Fichte-Kenner, weist zurecht auf die Unzureichendheit des ontologischen Gottesbeweises und, an letztbenannter Stelle darauf, daß seinem inneren Wesen nach damit „ein Schritt innerhalb einer Wirklichkeit, die ihre eigene Struktur enthüllt“, intendiert sei. Hier wäre freilich weiter zu fragen, in welchem Verhältnis dazu der Cogito-Beweis des Hl. Augustinus steht, der wiederum das »*ego cogito*« von Cartesius ‚inspirierte‘.

Ist das Begrenzte mit Hilfe der Konsequenzmethode zerrieben, dann selbstverständlich auch das Unbegrenzte. „Wahrlich verschieden ist Das [Ātman-Brahman] – vom Erkannten und vom Unerkannten."[50] Es kann sich bei dieser Einsicht also nur um einen (Warn-)Hinweis handeln: »Nicht begrenzen!« Was darüber hinausgeht, ist der Versuch, mit Hilfe unseres reflektorischen Vermögens auf uneigentliche Weise auch das noch im Begriffsnetz zu fangen, was durch alle Maschen hindurchgeht und nicht ohne Vergegenständlichung des Ungegenständlichen und Verbegrifflichung des Unbegreiflichen, d.h. nicht ohne Begrenzung des Unbegrenzten erfolgen kann.

Hierin bekundet sich, daß in jedem Denkakt mehr enthalten ist als Begriff und Begriffenes. Der Sinn dieses Mehr kommt, wenn es erkannt, anerkannt und thematisiert wird, in so gut wie keiner modernen okzidentalen Interpretation der weltweiten Spekulation klar zum Ausdruck, was auf eine fatale Fehleinschätzung des Potentials der Diskursivität zurückzuführen ist, die, grob klassifiziert, einmal darin besteht, daß man dem Denken zu wenig zutraut, nämlich das, was es als das Wahre/Wirkliche in seiner Endstellung unabweisbar herausstellt, nicht auch als Weisung zur endgültigen Zielerreichung zu erkennen und anzuerkennen, zum andern, daß man ihm zu viel zutraut, und zwar selbst nicht nur Weisung sondern Wanderschaft zum Ziel zugleich zu sein.

Unter der ersten fasse ich den Tatbestand, daß es ein Tabu ist, ja geradezu als Irrsinn gilt, ‚transzendentale' Erkenntnisse als ‚gedanken-transzendent' zu verwirklichende einzuräumen, damit man sich, jetzt sage ich es einmal denkerisch dichtend, von dem Überwältigenden, dem der Mensch ausgesetzt ist und das er letztlich selbst ist, um Gottes Willen nicht überwältigen

---

[50] Kena-Upaniṣad 1.3, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 2: *anyad-eva tad-viditād-atho aviditād-adhi* ‖. Meine Erläuterung innerhalb eckiger Klammern.

lassen muß.[51] Zur Aufklärung vorherrschender Irrtümer dazu besonders lehrreich ist das transzendierende oder scheiternde Denken (zum Umgreifenden) von Karl Jaspers, weshalb ich an dieser Stelle näher auf es eingehe. Ihm ist als „Erkennen des unendlichen *Verstandes*" ein Platz zwischen dem rein endlichen Erkennen und dem göttlichen Erkennen zugewiesen.[52] Damit hebt es sich deutlich von der Überzahl plump objektivistischer Anschauungen, die hier erst gar nicht thematisiert zu werden brauchen, ab. Während er „das Grenzbewußtsein ein Betroffensein von etwas »jenseits der Grenze«"[53] und „eine unverlierbare Grundhaltung unseres Bewußtseins und damit unseres Seinswissens"[54] nennt, polemisiert er gegen die Mystik(er) und andere zum Letzten entschlossene Philosoph(i)en, indem er ihnen auf einer trivialen Ebene, der magischer Fähigkeiten und übernatürlicher Kräfte, „wunderliche Verkehrungen" vorwirft, „vermöge ihres zum Letzten getriebenen intuitiven Erkennens gar Herr der äußeren Dinge zu werden, vermeintlich den Kosmos zu lenken, Wetter und Naturerscheinungen in der Hand zu haben, auf Wolken zu reiten, im Sturm zu fahren (Taoisten)", und sie dabei selbst auf die realistisch verstandene Objektebene herabzieht und auf diese Weise karikiert und pervertiert, vorgebend zu wissen, daß das göttliche, intuitive Denken dem Menschen nicht möglich sei,[55] woraus ersichtlich

---

[51] Das Unheimliche/Überwältigende (*tò deinón*), ja Unheimlichste (*tò deinótaton*), das laut M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, pp. 112–126, im Anschluß an die ›Antigone‹ von Sophokles (ca. 497–407/6) der Mensch ist, dürfte erst der Vorhof zum Gewaltigen und Furchterregenden sein, das unser Wesen ausmacht.

[52] Cf. K. Jaspers, Von der Wahrheit, p. 393.

[53] K. Jaspers, Von der Wahrheit, p. 389.

[54] K. Jaspers, Von der Wahrheit, p. 388.

[55] Cf. K. Jaspers, Von der Wahrheit, p. 393.

wird, daß dieses vermeintlich demütige Wissen, sich selbstvergessen zum absoluten Richter erhebend, selbst die Hybris darstellt (von welchem Sachverhalt in dieser Studie noch mehrmals die Rede sein wird), ohne seine Form (den absoluten Behauptungscharakter) nochmals zu überdenken.

Die ‚Logik' einer derartigen Argumentation wurde bereits im Altertum vorgeführt, und zwar anhand der skeptischen Retourkutsche gegen die Zurückweisung des sophistischen Homo-mensura-Satzes durch Platon, der gegen Protagoras (geb. ca. 480 v. Chr.), welchem der Mensch Maß von allem war, Seiendem, daß es ist und Nichtseiendem, daß es nicht ist,[56] und darüber hinaus das Eingeständnis zugeschrieben wird, hinsichtlich der Götter nicht einsehen zu vermögen – weder daß sie sind noch daß sie nicht sind, noch wie beschaffen etwa ihr Aussehen ist,[57] vorbrachte, daß Gott am ehesten das Maß aller Dinge sei, weit mehr als etwa ein Mensch,[58] wozu der als pyrrhonisch-skeptischer Enzyklopädiker geltende Sextos Empeirikos scharfsinnig anmerkte, daß wer den Ánthrōpos-métron-Satz bestreite, diesen nur bestätige, weil er als Kriterium der Gegenbehauptung ja wieder nur sein menschliches Maß (her)nehme.[59] Hierzu möchte ich zu allem Überfluß noch die

---

[56] Cf. Protagoras, Fragment B1 ⟨edd.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2.263.3–5: *pántōn chrēmátōn métron estìn ánthrōpos, tṍn mèn óntōn ‘ōs éstin, tṍn dè ouk óntōn ‘ōs ouk éstin.* In Anbetracht der Diktion des als nächstes herangezogenen Fragments (Text siehe folgende Fußnote) wählte ich zur Übersetzung von *‘ōs* „daß", nicht ein ebenso mögliches „wie".

[57] Cf. Protagoras, Fragment B4, ⟨edd.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 2.265.7–8: *perì mèn theṍn ouk échō eidénai, oúth’ ‘ōs eisìn oúth’ ‘ōs ouk eisìn oúth’ ‘opoĩoí tines idéan.*

[58] Cf. Platon, Nomoi 716c4–6: *‘O dè theòs ‘ēmĩn pántōn chrēmátōn métron àn eíē málista, kaì polù mãllon ḗ poú tis, ‘ṓs phasin, ánthrōpos·*

[59] Cf. Sextos Empeirikos, Adversus mathematicos 7.61.

in Kreisen mystischer und negativer Theologie hochgeschätzte, also fromme Sentenz aus einer vermutlich um die Zeitenwende entstandenen heidnischen Spruchsammlung, welche ihres Stils und Inhalts wegen der Autorenschaft eines gewissen Sextos Pythagoreios unterstellt wurde, zum besten geben: „»Gott« ist nicht der Name Gottes, sondern eine Vorstellung von Gott.“[60]

Insofern ist eine Berufung auf die von Karl Jaspers so genannte „Periechontologie“, die „im Transzendieren, unter Verzicht auf täuschendes Wissen, des wirklichen Seins durch Erhellung aller Weisen des Umgreifenden“[61] und schließlich ‘des Umgreifenden alles Umgreifenden … der Transzendenz aller Transzendenzen’[62] innewerden will, zur Erläuterung von „Mystik“, „Schweigen“, „Scheitern des Denkens“, „Transzendenz“, „Nichtansichselbstheit“ und dem Schein- bzw. Erscheinungscharakter aller weltlichen Dinge in der Null-Lehre von Nāgārjuna durch eine exzellente indische Forscherpersönlichkeit der Indologie und Buddhologie[63] hochgradig irreführend, eine Täuschung, und demzufolge ein gravierender exegetischer Mißgriff, bei welchem aufgrund gleicher Wörter unter Nicht-Beachtung ihrer Bedeutungsunterschiede in verschiedenen Kategoriensystemen auf gleiche Bedeutungen in gänzlich differenten Weltanschauungen fehlgeschlossen wird.

„Ich selber habe über Nagarjuna in meinen ›Großen Philosophen‹ eine Darstellung versucht. Es ist eine Denkweise, in der jede Weise der Gegenwärtigkeit im Denken überschritten

---

[60] Sextos Pythagoreios, ⟨ed.⟩ H. Chadwick, The Sentences of Sextus, Gnome 28, p. 14: *theòs ouk ónoma theoũ. allà dóxa perì theoũ.*

[61] K. Jaspers, Nachlaß zur Philosophischen Logik, p. 198.

[62] Cf. K. Jaspers, Von der Wahrheit, p. 109; idem, Die Frage der Entmythologisierung, pp. 43–45.

[63] Cf. K. Bhattacharya, The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī, pp. 90–91, plus pp. 92–93, Endnoten 7–9, mit Zitaten aus K. Jaspers, Vernunft und Existenz, und idem, Philosophie, Bd. 3.

wird. Nun aber, wenn man es sich veranschaulicht hat, indem man es nachdenkt, also etwa Nagarjuna studiert oder die andern buddhistischen Quellen, so darf man sich über eines nicht täuschen: Die asiatischen Philosophen, die diesen tiefen Gedanken des Denkens des Nichtdenkens vollzogen, haben das Denken doch nur benutzt, um dieses Denken zu vernichten, um den Raum frei zu machen für das Andere, für das Erreichen der Wahrheit, das nur möglich ist durch die Versenkungsübungen, Meditationsübungen, in denen nicht mehr in diesem Sinne gedacht, sondern das Bewußtsein selber verändert wird, in Stufen, bei denen nun in der Welt, in unserem Denken nur noch das Erzählen von diesen Stufen möglich ist oder der Hinweis darauf oder die Angaben, wie man es zu machen hat. Und dann ist hinzuzufügen, für Abendländer wenigstens, daß man solche Meditationsübungen nicht etwa mal gelegentlich zum Spaß machen kann, um zu sehen, was dabei herauskommt, sozusagen als einen psychologischen Versuch mit mir selber, sondern diese Versenkungsübungen erfordern jahrelanges, lebenwährendes Wiederholen und sind nicht gemeint als Psychotechnik – dahin entarten sie bis zu den Fakiren, natürlich, wie alles entartet, was Menschen hervorbringen –, sondern diese Meditationsübungen setzen im Unterschied von allen psychotherapeutischen Techniken voraus den Glauben, der auf diesem Wege das erreicht, was er sucht. Wir müssen erklären, daß wir diesen Weg nicht nur faktisch nicht gehen, sondern auch nicht gehen wollen, …“[64] Bei Nāgārjuna und in weiten Kreisen des Buddhismus ist es selbstverständlich nicht, wie hier unterstellt, das Glauben, das am Ende erreicht, was es

[64] K. Jaspers, Chiffren der Transzendenz, pp. 94–95; bei der erwähnten Darstellung handelt es sich um eine kleine Studie zu Nāgārjuna in idem, Die großen Philosophen, 1.934–956; man beachte, wie auch bei dem denkerisch versierten Existenzphilosophen der inakkurate Umgang mit der Sache des Denkens mit dem inakkuraten Umgang mit dem Begriff des Denkens verkoppelt ist.

sucht, sondern die Gewißheit des Wissens und der darauf beruhende Entschluß wie das daraus erwachsene (Selbst-)Vertrauen, wozu sonst der reflektorische Aufwand? Ansonsten ist die Beschreibung zielgenau und hat unter den in der westlichen Öffentlichkeit als Philosoph anerkannten Denkern ihresgleichen nicht.

Mit dem zitierten Statement ist die Einstellung Jaspers' in seinen eigenen Worten offengelegt: es geht ihm frappanterweise nicht um die im Okzident geradezu als ewige und unumstößliche Wahrheit anerkannte und als die Realität selbst vermeinte Unmöglichkeit der Erlangung des Weisheitsziels im letztdenkbaren Sinne. „Seit Jahrtausenden haben Philosophen in China, Indien und dem Abendlande etwas ausgesprochen, was überall und durch alle Zeiten gleich, wenn auch in der Mitteilungsweise mannigfach ist: Der Mensch vermag die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überschreiten zu einem völligen Einswerden von Subjekt und Objekt, unter Verschwinden aller Gegenständlichkeit und unter Erlöschen des Ich. … An den mystischen Erfahrungen kann kein Zweifel sein, auch nicht daran, daß jedem Mystiker in der Sprache, durch die er sich mitteilen möchte, das Wesentliche nicht sagbar wird. Der Mystiker versinkt im Umgreifenden. Was sagbar wird, tritt in die Sujekt-Objekt-Spaltung, und ein ins Unendliche vorandringendes Hellwerden im Bewußtsein erreicht nie die Fülle jenes Ursprungs."[65]

Hierin unterscheidet sich Japsers, zumindest an dieser Textstelle, von so gut wie allen westlichen Philosophen der neueren Zeit, auch wenn er es sich aufgrund einer fehlenden bzw. unzureichend vollzogenen Reflexionsschleife und der ihm dadurch verschlossen bleibenden Letzt-Einsicht – dokumentiert in der Scheidung des endlichen und unendlichen Verstandes

[65] K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, p. 28.

vom göttlichen, sowie der Vorstellung von der faktischen Vernichtung des Denkens, vom tatsächlichen Verschwinden der Gegenständlichkeit im mystischen Erleben oder Versinken im Umgreifenden/Ursprung –, verzerrt, ja falsch, da versteckt realistisch, ergo quasi-nihilistisch, auf jeden Fall aber kryptodualistisch, vorstellt,[66] worauf seine selbstwidersprüchlichen Invektiven gegen die Mystik und ähnliche Weltanschauungen im Grunde zurückzuführen sind. Vielmehr geht es darum, daß er das Ankommen am Ziel nach eigenem Gutdünken nicht für erstrebenswert hält, da es nach seiner Denkweise eine dem Menschen nicht gemäße, von ihm auch so genannte, „Inkommunikabilität" und einen verwerflichen Weltverlust bedeute. In einem entsprechenden Zwiespalt zwischen rationaler Rekonstruktion und arbiträrer Evaluation sind all seine Darstellungen, sprich Bewertungen des Madhyamaka und verwandter Lehren, die irgendwie unter die Rubrik radikaler Dialektik, Skepsis und Mystik, also Methoden zur Vollendung der Philosophie, zu subsumieren sind, angesiedelt.[67]

Weil er die Konsequenz folgerichtigen Denkens offensichtlich nicht aufgrund folgerichtigen Denkens, sondern durch eigenwilliges Denken realisierte, ist es nicht verwunderlich, daß er sie nicht akzeptieren konnte. Einerseits möchten wir nämlich „den Grund, das Umgreifende, das, worin alles zusammengehalten wird, erfassen. Das geht aber nur dadurch, daß wir durch die Ausbreitung in den Trennungen hindurchgehen und darin jener Mitte innewerden. Die Philosophie verwehrt die

---

[66] K. Jaspers, Die großen Philosophen, 1.939 (Nagarjuna), kommt der korrekten Darstellung der Weisheit als einer Nicht-Identifikation mit den Gegenständen und ihrem vermeintlichen Eigen- oder An-sich-Sein dagegen sehr nahe.

[67] Nachweise von Stellen in Jaspers' Werk, die seine Verachtung des Letztsinnes von Skepsis, Buddhismus, Mystik u. ä. dokumentieren, in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, p. 40^{11}.

Gründung auf einen einzigen Bezugsbereich, ein Sein, ein Prinzip in der Gestalt, daß man es geradezu vor Augen stellen und nennen könnte."[68] Ja, doch verwehrt sie nicht die Begründung ihrer selbst durch eine (an Gestalt) leere Prinzipienstruktur (Ordnung des Geistes), die vor Augen stellt, indem sie (sich) entzieht und in der Versagung benennt. Diese kann andrerseits aber nicht, wie Jaspers vermeint, als Erfüllung der „Aufgabe einer historischen Aneignung der philosophischen Sachgehalte"[69] gefunden werden, auch wenn gelten sollte: „Diese Struktur hat die Philosophie immer wieder entworfen (…); sie sind [sic!] nicht beliebig; sie sind selber je ein philosophischer Gedanke, der die höchstmögliche Angemessenheit erstrebt."[70], sondern allein in dem von Denkern aller Epochen und Kulturen auf gleiche Weise zu vollziehenden Überdenken des Gedachten, von mir gerade folgerichtiges Denken aufgrund folgerichtigen Denkens genannt. Es scheint also nicht nur ein definitorisches Mißverständnis zu sein, wenn er die folgende Behauptung: „Nicht aber können wir die eine, endgültige, angemessene Struktur finden, die einzige, allein wahre Ordnung, die von jeher und für immer alles in sich schließt, oder durch die alles entfaltet würde."[71] aufstellt, sondern Ausdruck eines metatheoretisch Blinden Flecks.

---

[68] K. Jaspers, Weltgeschichte der Philosophie. Zweites Buch: Geschichte der Gehalte, Einleitung, p. 14.

[69] K. Jaspers, Weltgeschichte der Philosophie. Zweites Buch: Geschichte der Gehalte, Einleitung, p. 14.

[70] K. Jaspers, Weltgeschichte der Philosophie. Zweites Buch: Geschichte der Gehalte, Einleitung, p. 14, man beachte meine Einfügung des [sic!] wegen des verräterischen Wechsels vom Singular in den Plural.

[71] K. Jaspers, Weltgeschichte der Philosophie. Zweites Buch: Geschichte der Gehalte, Einleitung, p. 14; cf. idem, Aneignung und Polemik, p. 11 (Gibt es eine Weltgeschichte der Philospohie? 1955).

Möge ein jeder selbst die Feststellung Karl Jaspers' zum Schlußpunkt des Denkwegs von Nāgārjuna erwägen und herausfinden, wie genau oder doch nicht er diese Grenze und den Bereich jenseits von ihr in den Blick genommen und in den Blick bekommen hat. „Es gibt keine Grenze bei einem letzten Ruhepunkt, sondern nur im Scheitern des Denkens durch das Denken selber die Aufhebung des Denkens zu einem Mehr-als-Denken, zu der Vollkommenheit der Erkenntnis. Die Inhaltlosigkeit, die im zwingenden Denken hervorgerufen wird, soll den unendlichen Gehalt des Undenkbaren wecken."[72]

Die Einlassungen eines Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) hinsichtlich sogenannten östlichen Denkens, deren eklatanteste Parolen ich gleich noch wenigstens auflisten werde, haben sich zwar in ihrer Diktion, offensichtlich aber nicht in ihrer Intension gewandelt. Nach wie vor wird das asiatische Weisheitsstreben als irrationaler Eskapismus und Nihilismus abgefertigt, wobei natürlich impliziert ist, daß im Gegensatz dazu die abendländische Neigung zum Realismus nach dem alten, mißverstandenen Platonischen Satz, das Wirkliche sei das Wahre, auch den Drang des Westmenschen zur Rationalität bekunde. Ich gebe folgend ein überaus feinsinniges Beispiel aus der hoch vergeistigten philosophisch-historischen Ideenforschung der neueren Zeit (aus dem Dunstkreis, was ich nicht für gänzlich unwichtig erachte zu erwähnen, von Karl Jaspers)[73], in welcher gerade an dem Gesichtspunkt religiös-metaphysischen Gedankenlebens, in dem unter akademischen Fachleuten verschiedener damit befaßter Disziplinen ein gewisser Konsens besteht, die innigsten Übereinstimmungen griechischer und indischer Erkenntnisbemühung vorliegen zu

---

[72] K. Jaspers, Die großen Philosophen, 1.943 (Nagarjuna).

[73] Es handelt sich um eine in Spezialistenkreisen einigermaßen einflußreiche Habilitationsschrift, bei der Karl Jaspers Referent war, cf. G. Huber, Das Sein und das Absolute, p. IX.

haben, den Spekulationen von Plotinos, dem Vedānta und Mahāyāna,[74] die dezisive Differenz zwischen den Denkweisen von West und Ost festgemacht wird. Solche Fein- und Tiefsinnigkeiten kann man beim besten Willen nicht mehr Spekulation nennen, es handelt sich dabei vielmehr um Illusion, die nicht nur auf primärliterarischer Unkenntnis und sekundärliterarischer Unbedarftheit und Unbelesenheit, sondern auch auf einem Mangel an reflektorischer Arbeit an und mit den Texten beruht.

„Das Eidos begründet die Bestimmtheit und Rationalität des Seins, die es der Aufhebung in die Unterschiedslosigkeit des Absoluten sich widersetzen läßt. Kennzeichnend ist hier die verschiedene Bedeutung des Formbegriffs im abendländischen und im östlichen Denken. Das *Formprinzip* beherrscht als Prinzip des Denkens die abendländische Philosophie auch dort, wo sie sich gegen seine ursprüngliche Auslegung als Eidos wendet. Für das indische und chinesische Denken hingegen steht die Form auf der Seite des Sinnlich-Vergänglichen. Mit der philosophischen Kritik der Realität des Sinnlichen fällt darum auch die Realität des Formhaften überhaupt, und was als das Eigentliche übrigbleibt, ist wesentlich «jenseits der Formen»: das Absolute als das All-Eine, in dem aller Unterschied aufgehoben, in und mit dem alles eins ist. Im Denken des wahren Seins löst sich mit der Realität des Bestimmten und Unterschiedenen zugleich der artikulierte Charakter des Denkens auf. Wo die östliche Dialektik ihre Gipfel erreicht, da hat sie nicht den Sinn, die Bestimmtheit des Seins herauszuarbeiten, sondern über jede Bestimmtheit hinauszuführen, indem sie sie auflöst, zur Kontemplation der befreienden Leere. Die Irrationalität des Seins scheint die Folge der Unwesentlichkeit der

[74] Literaturhinweise zu Vergleichen des ‚östlichen Mystizismus' von Plotinos und dem sogenannten indischen Mystizismus finden sich in meinen bisherigen Hauptwerken.

Form zu sein. … Das bestimmungslose, von aller Besonderung freie und befreiende Absolute ist nicht das Andere gegenüber dem zunächst in den erscheinenden Unterschieden für wirklich Gehaltenen, sondern dieses selbst in seiner Wahrheit. Hält man gegen diese schematische Deutung der östlichen Mystik die entfaltete Urform der abendländischen: *Plotin,* so scheint ein Unterschied spürbar. Während durch das östliche Absolute die Bestimmtheit aller Seinsgestalten ausgelöscht oder doch herabgesetzt wird zu einem Schein, der bestenfalls Medium symbolischer Andeutung für das schlechthin Unfaßbare sein kann, ist bei Plotin das Absolute zwar auch charakterisiert durch die Indifferenz schlechthinniger Bestimmungslosigkeit, aber doch so, daß das Sein in seiner Bestimmtheit dadurch nicht aufgehoben ist, sondern um so deutlicher von diesem Grunde sich abhebt, als das Andere, das in ihm gründet. Die existentielle Bewegung führt zwar auch hier zurück in die Unbestimmtheit des Grundes, aber sie geschieht als ein ek-statisches Heraustreten aus dem Sein in das, was von ihm als das Eigentlichste doch zugleich verschieden ist. … Auch das abendländische Denken ist nicht bei dem angeblich naiven Realismus der eidetischen Formen stehengeblieben. Wo es sich aber zu entziehen versucht, da gerät es nicht in die absolute Bestimmungslosigkeit, sondern seine *Formbestimmtheit* macht sich darin geltend, daß die Form *subjektiviert,* als die des Denkens selbst, sich erhält."[75]

Wer mitgedacht hat, dem wird aufgefallen sein, daß sich damit das westliche Paradigma mit seinem in solchen Statements mitschwingenden Überlegenheitshabitus dem Umstand verdankt, daß es nicht zu Ende gedacht ist, d.h. die theoretische Selbstvergewisserung nicht bis einschließlich der letztnötigen Reflexionsschleife durchgeführt wurde, um bei dem

[75] G. Huber, Das Sein und das Absolute, pp. 165 … 163–164 … 165.

anzukommen, was in der »Strukturtheorie der Re–flexion« folgend noch als »Meta-Koinzidenz« expliziert werden wird, dem Zusammenfall von Absolutem und »Relativem« (die Anführungszeichen sind, wie noch deutlich werden wird, streng zu beachten), und es somit in einer Art höherstufigem Dualismus und Kryptorealismus hängenbleibt.

Die zweite Art unzutreffender Bewertung des Begriffsvermögens und seiner Implikationen in der abendländischen Metaphysik-Tradition besteht als Kehrseite der ersten in der Überdehnung seines Geltungsbereichs, was zur Folge hat, daß es als Vermögen zum ultimativen und alleinigen Vollzugsorgan seiner eigenen Vollendung, auch wenn diese in einer Selbstabschaffung besteht, stilisiert wird. Obwohl ich darauf später noch mehrmals eingehen werde, was in bezug auf die »Wissenschaftslehre« Fichtes überaus wichtig ist, möchte ich, da es sich an dieser Stelle von der Sache her anbietet, ein Exempel aus der Exegese der Platonischen bzw. platonistischen Tradition vorstellen, das zwar die Frontstellung der diesbezüglichen Forschung repräsentiert und geradewegs zur Verdeutlichung meiner strukturellen Explikationen des Madhyamaka dienen könnte, durch seine Wortwahl jedoch verrät, die Anforderungen auf der praktischen Seite des Weisheitsstrebens, besonders die Meletik, zu unterschätzen, indem zumindest mit den Formulierungen suggeriert wird, das Denken als solches könne sich selbst zurücknehmen. Da unsere grundsätzlichen Seelenfunktionen, Fühlen, Wollen, Erkennen, nur im Bezug aufeinander ihre intentionale Struktur aufrecht erhalten können, muß auch bei deren Unterbindung bis zu ihrem völligen Umkippen jeweils ein gewisser Anteil aller beteiligt sein, wenn auch in unterschiedlich stark wahrgenommenen Proportionen.[76]

---

[76] Cf. dazu meine Typik der Retentions- oder Einhaltetechnik in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, p. 78.

Der bis zur (Selbst-)Verwirklichung anzunehmende oberste Kontrolleur, das Selbst als ‚Handlanger' des Nicht-Manifesten und Fädenzieher im Hintergrund, (selbst)ironisch gesprochen, unser deus ex machina, darf dabei keinesfalls unbeachtet bleiben. Ich werde noch vorführen, daß selbst Buddha, dem seine eigenen Anhänger, um wie viel mehr seine Gegner, unterstellten, eine solche Instanz geleugnet zu haben, darauf vielmehr insistiert, um den Heilsvollzug sicherstellen zu können. Das folgende Beispiel, ein herausragendes Textstück der Auslegungsliteratur zum Klimax der Platonischen Philosophie, genau gesprochen, zum Schluß der ersten Hypothese des ›Parmenides-Dialogs‹, wird insbesondere deshalb gegeben, um auf die Notwendigkeit einer exakten terminologischen Differenzierung zwischen einer nur gedachten Auflösung des Denkproblems durch Verneinung wie Verneinung der Verneinung und einer tatsächlichen, willentlich herbeizuführenden Beseitigung des Problems, der aufgrund konsequenter Reflexion und der daraus resultierenden unausweichlichen Aporie hervorgerufenen emotionalen Spannung, aufmerksam zu machen, die in der abendländisch geprägten Welt von den meisten derer, welche die gedachte konstatieren, nicht einmal im Traum für vollziehbar gehalten wird.

„Platon faßt daher im letzten Satz der Hypothese sämtliche Negationen in eine einzige zusammen. »Ist es nun möglich, daß sich all dies mit dem Einen so verhält? – Mir jedenfalls scheint: Nein.« (142 A 7–8). Mit dieser letzten Negation hebt sich die negative Dialektik der Ersten Hypothesis selbst auf, aber nicht in die Sinnlosigkeit, auch nicht in die Affirmation, sondern in das Unsagbare und in das erfüllte Schweigen von dem Arrheton [Unaussprechlichen]. »Nam per negari et ipse removit omnes abnegationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam. [Denn durch Negieren beseitigt er auch alle Negationen. Mit Stilleschweigen schließt er nun aber die Betrachtung über dasselbe {das Eine} ab.]« Die Negation ist derjenige

Akt des transzendierenden Denkens, in dem dieses im wissenden Nichtwissen die Grenze erfährt, die es *als Denken* nicht übersteigen kann. Diese Grenze ist das Mysterium der absoluten Transzendenz, dem das Denken nur entspricht, indem es sich in der Negation der Negation selbst übersteigt und so zur Aufhebung bringt. In dieser Selbstaufhebung öffnet sich das Denken der Transzendenz, um in seiner äußersten Erfüllung von sich selbst frei zu werden: hinausgehoben über sich selbst, wird es in der Erleuchtung durch das überhelle Licht des Einen selbst mit diesem eins."[77]

Durch die Kennzeichnung dieser vermeintlichen Selbstaufhebung als „Selbstaufhebung des Denkens in die mystische Schau des Absoluten, das in seiner Transzendenz auch für die Negationen unerreichbar bleibt."[78] ist jedoch unmißverständlich ausgesprochen, daß es sich dabei nicht um einen Akt des Denkens (allein) handeln kann. Wer solches intensiv denkt, negiert und abermals negiert, und sei es jahrelang im Stile eines Mantras, wird feststellen, daß damit allein die Einung mit dem Einen nicht zu bewerkstelligen sein dürfte, ja daß selbst durch die zusätzliche Anwendung ausgefeiltester indischer Techniken der Gedankenkontrolle und -beruhigung, die alle Wesensglieder des Menschen, insbesondere den Atem (*prāṇāyāma*), in diesen Prozeß miteinbeziehen, hier nur, um es gelinde zu sagen, allmähliche Erfolge zu erzielen sind. Man möge sich doch einmal in einem indischen Spiritualzentrum (*āśrama*), und sei es nur für kürzere Zeit, die ungeheuren und unvorstellbaren

---

[77] J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, pp. 403–405, meine Übersetzungen in eckigen und Ergänzung in geschweiften Klammern; für das Zitat im Zitat wird in der dazugehörigen Fußnote, o.c., p. 404[363], folgender Nachweis gegeben: „Mit diesen Worten beendet Proklos seinen Kommentar VII 76, 6–7 Klibansky = 521, 68–69 Steel." Die Problematik der ‚Negation' der Negation wird im Kapitel 6 in den Fokus unserer Überlegungen rücken.

[78] J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, p. 404[362].

Mühen integraler Disziplin ([*yoga*-]*sādhana*) vor Augen führen, die danach Strebende (*sādhaka*) auf sich zu nehmen haben, um den Ausspruch von der Selbstaufhebung des Denkens und der Negation der Negation daraufhin zu überprüfen, ob das damit so leichtfertig Dahingesagte in der Tat durch Denken auszuführen ist, setzt doch ein jeder Denkakt sich selbst und etwas, sei es auch das gedachte Nichts, und konterkariert damit eben die dadurch intendierte Selbstaufhebung des Denkens, indem es vollzogen wird.

Gegen terminologische Ungenauigkeiten, Verzerrungen und Verwirrungen dieses wichtigsten Aspekts des Philosophierens ist zu konstatieren, was ein moderner indischer Philosoph zum Leistungssinn indischen Weisheitsstrebens festhält. „Reflexion an sich führt nicht zur unmittelbaren Erfahrung der Wahrheit, i.e. *aparokṣānubhūti,* ganz zu schweigen davon, sie zu enthalten. Die Philosophie demonstriert nur die Möglichkeit, ein Ziel zu erreichen, dessen Idee – das sei erwähnt – dem System theoretisch innewohnt.“[79] Ausgedehnt auf die Philosophie als ganze, wie hier im zweiten Satz des Zitats, halte ich die Behauptung, obwohl sie mit aller Deutlichkeit ausspricht, was Denken ist und kann und was nicht, aber immer noch für unbefriedigend, weil sie den Philosophie-Begriff unter dem Eindruck eines modernen und somit verkürzten westlich-akademischen Verständnisses zu eng faßt, indem sie ihn auf die philosophische Theorie verkürzt und den darin mitzuberücksichtigenden weisheitspraktischen Aspekt »selbst«-transformativer Schulung (gr. *melétē*[*ma*], *áskēsis, paídeusis*/*paídeuma*/*paideía*) übersieht.

Tatsächlich findet die Erkenntnis von der Erkenntnisgrenze und dem anscheinenden Außerhalb immer noch unter Anwendung unseres ein- und ausgrenzenden Definierens statt.

---

[79] J. N. Mohanty, Reason and Tradition in Indian Thought, p. 294.

Ein gedachtes Unbegrenztes ist eben nur ein begrenztes Unbegrenztes. Folglich gibt es, wenn man nicht an den späteren Hegel und sein Spekulativ-Vernünftiges glaubt, beim frühen schaut das etwas anders aus,[80] mit dem er gegen die von ihm wörtlich so genannte Unwirklichkeit des Herzens, reduktive Formalisierung des Individuums, Erhebung der Geistlosigkeit zum Innern, Flucht ins Leere und Bestimmungslose, reine Negativität abstrakter Selbstlosigkeit wie Vernichtung und Verdumpfung des Selbstbewußtseins indischen wie idealistischen Philosophierens Front macht,[81] keine denkerische Lösung des

[80] Die Konzeption des Absoluten beim frühen Hegel als einer allem vorausliegenden (quasi-transzendenten) Einheit im Anklang an mittelplatonistische Spekulationen thematisiert J. Halfwassen, Die Bedeutung des spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena, pp. 90–106; idem, Hegel und der spätantike Neuplatonismus, pp. 44–67.

[81] Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 781–800, mit Dokumentation der aufgeführten Original-Formulierungen; Yuan Yu-Chun, Die Behandlung des Gegensatzes, über strukturelle Verwandtschaft zwischen Hegels „Logik" und Nāgārjunas „Madhyamaka-Kārikā", arbeitet einige Punkte der Äquivalenz zwischen der ›Kārikā‹ und Hegel heraus, die isoliert betrachtet vergleichbar scheinen, die Gesamttendenz der vorgebrachten Behauptungen ist jedoch inakzeptabel, wie auch die o.c., pp. 133–134, geäußerte Kritik an der Feststellung von T. R. V. Murti, daß Hegels Einheit der dritten These der *catuṣkoṭi* entspreche, und die Unterstellung eines Irrtums Murti's diesbezüglich, die zudem die Schwankungen in Hegels Werk nicht berücksichtigen; ernstzunehmende, von zen-buddhistischem Denken mitbestimmte, vom Madhyamaka aus bedacht jedoch nicht ganz unproblematische Ansätze einer Kritik Hegelscher Dialektik liefert dagegen Chen Yu-hui, Absolutes Nichts und rhythmisches Sein. Chinesischer Zen-Buddhismus und Hegelsche Dialektik als Momente eines interkulturellen philosophischen Diskurses, pp. 95, 141–157. Wenn H. Girndt, Mādhyamaka, der ‹Mittlere Weg› des Nāgārjuna, pp. 125–127, behauptet, daß Nāgārjuna „in seiner rationalistischen Methodik, wenn überhaupt, nur noch mit den westlichen Philosophen Fichte und Hegel vergleichbar" sei und es im Aufweis der Widersinnigkeit gewöhnlichen Denkens „eine gewisse Parallele in der … Philosophie Hegels und seines Schülers Bradley" gebe, dann muß das so

Problems – und das ist die denkerische Lösung. „Zwar weiß auch Hegels System *insgeheim* von dieser später in der Postmoderne thematisierten »Differenz an sich selbst«, diesem »undifferenzierten Abgrund,« diesem »schwarzen Nichts,« diesem »unbestimmten Lebewesen, in dem alles aufgelöst ist«; er unterschlägt aber diesen Hintergrund, weil er die Totalität und seinen einseitig ausgelegten Idealismus untergrübe, während die Tropologie diesen schlimmst möglichen Fall, an dem die Reflexion scheitert, (*als* »*Vierheit*«) in ihr Kalkül einbezieht."[82] In der Tat spitzt Jacques Derrida (1930–2004) seine Kritik auf Hegels Dialektik der »Drei« und des »Dritten« (der spekulativen Idealität) zu, indem er ihr in einer von ihm so genannten anderen Zahlen-Praktik ein höher potenziertes Antidoton entgegensetzt, das er „Tetrapharmakon"[83], Vierfacharznei, nennt,

---

verstanden werden, daß nicht das gewöhnliche Denken widersinnig ist, denn ein anderes haben wird nicht, sondern die Einschätzung der dadurch gewonnen Erkenntnisse; leider zeugt die Aussage in ihrer Allgemeinheit von einer gewaltigen Unkenntnis der Denktraditionen.

[82] S. Volk, System und Kritik, p. 183 (cf. o.c., pp. 177–185), mit Verweis auf G. Deleuze, Differenz und Wiederholung, p. 49, von wo die Formulierungen (in Anführungsstrichen) übernommen sind.

[83] J. Derrida, La dissémination, p. 389; Cai Zong-qi, Derrida and Mādhyamika Buddhism, pp. 189–191, weist auf die Ähnlichkeit des Tetrapharmakons und der *catuṣkoṭi* der Mādhyamika-s; cf. idem, Derrida and Seng-Zhao, pp. 398–400; eine Argumentationsfigur, die nach einer Serie von Weder-Noch-Verneinungen das dritte (λ_3) und vierte Lemma (λ_4) kombiniert, eine, wie ich in meinem Buch ›Weder Sein noch Nichtsein‹ nachwies, in der Mystik und diese nachahmenden Lehren nachweisbare Formel, wird zum Abschluß einer Zurückweisung des Gedankens von Form und Bedeutung in der Phänomenologie Husserls eingesetzt: J. Derrida, La forme et le vouloir-dire, p. 299 (meine Erläuterung in eckigen Klammern): „Man hat also wahrscheinlich nicht zwischen zwei Denkweisen [gemäß phänomenologischer Unterscheidung von superstruktureller Bedeutung und infrastrukturellem Sinn] zu entscheiden; eher über die Zirkularität nachzudenken, die sie auf unbestimmte Weise ineinander übergehen läßt; und, indem man den *Zirkel* in seiner eigenen historischen Möglichkeit rigoros wiederholt, sich vielleicht in der

die Zer-/Ausstreuung (*dissémination*) qua irreduzibler und generativer Mannigfaltigkeit,[84] „in der man weder länger mit eins noch mit zwei, noch mit drei zählen und rechnen kann, sondern alles mit der Dyade beginnt. … Die Aus-/Zerstreuung *versetzt* die drei der Onto-Theologie entsprechend dem Winkel einer gewissen Rück-Faltung. Krise des *versus*: diese Mark(ierung)en lassen sich nicht mehr in der Zwei der binären Opposition zusammenfassen oder «entscheiden» und auch nicht in der Drei der spekulativen Dialektik aufheben (…) sie zerstören den trinitarischen Horizont. … Sie sind die Mark(ierung)en der Aus-/Zerstreuung (und nicht der Polysemie), da sie sich an keinem *Punkt* durch den Begriff oder Gehalt eines Signifikats festheften lassen. Sie «fügen» das Mehr oder Weniger eines vierten Terms «hinzu».“[85]

Die end–gültige Lösung des Denkproblems ist aber seine Auflösung, nur bedeutet das (gemäß wissenschaftlichem Wortverständnis), daß wir damit endgültig auch am Ende der Gültigkeit angelangt und in den Bereich, d.h. die Bereichslosigkeit

---

Differenz der Wiederholung eine gewisse *elliptische* Verschiebung erzeugen zu lassen: ohne Zweifel unzureichend, aber von einer gewissen Unzureichendheit, die noch nicht oder schon nicht mehr Abwesenheit, Negativität, Nichtsein, Mangel, Stilleschweigen ist. Weder Materie noch Form, nichts, das irgendein Philosophem, d.h. irgendeine Dialektik, in welchem Sinne man sie auch bestimmen mag, ergreifen kann. Gleichzeitige Ellipse von Bedeutung und Form: weder vollkommene Sprache noch perfekter Zirkel. Mehr und weniger, weder mehr noch weniger. Vielleicht eine ganz andere Frage.“ (*Plus et moins, ni plus ni moins. Peut être une tout autre question.*) Cf. idem, Positions, p. 59: „Weder/noch heißt *zugleich* oder aber *oder aber;* (*Ni/ni, c'est* à la fois *ou bien* ou bien;)“. An dieser Stelle ist zu fragen, ob man an der genau zu analysierenden Lemmatik des Dekonstruktionismus nicht ihren gesamten Leistungssinn ablesen kann.

[84] Cf. J. Derrida, Positions, p. 62.

[85] J. Derrida, La dissémination, pp. 31–32; cf. idem, Positions, pp. 58–59.

der Extravalidität gelangt sind. Ist einmal eingesehen, daß die Wirklichkeit durch keine Setzung von Sein, Nichtsein etc. begriffen und fixiert werden kann, dann muß die logische Konsequenz, die jedoch ultralogisch zu ziehen ist, darin bestehen, die Differenz zwischen meinem Erfahren der Realität als einer mit diskreten Entitäten erfüllten und insofern bestimmten und meinem das Wahrheitskriterium liefernden Wissen, daß dieses Erfahren ein irrtümliches und falsches sein muß, wenn Wirklichkeit unbestimmbar sein soll, zu überwinden, indem ich mein Bestimmen/Denken (*cogito*) rekursiv selbst als Prinzip und Basis des Vermeinens entlarve und – während ich es nicht (*non*) bin (*sum*), also (*ergo*) nicht (im Cartesianischen Paradigma befangen) mit diesem zusammenfalle und auch nicht, falls es zusammenfällt (*cessarem*), zusammen mit diesem zusammenfalle (*esse desinerem*),[86] es vielmehr in meiner Verfügungsgewalt

[86] Die wohlwollend transzendentalphilosophische Interpretation der variiert vorkommenden Formel vom »*cogito – sum*«, nicht Schlußfolgerung zu sein, sondern der Evidenzbeweis meines Existierens im Akt des Denkens, ist aufgrund einer Begleitüberlegung von Descartes selbst unangebracht, cf. R. Descartes, Œuvres, 7.27.10–12/9.1.21 (Meditationes de Prima Philosophia): „Denn es könnte womöglich sogar sein, daß wenn ich alles Denken sein ließe, ich auf der Stelle ganz aufhörte zu sein." (*nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem.*) Cf. o.c., 10.521 (La recherche de la verité par la lumiere naturelle). Insofern ist der aus dem Blickwinkel indischen Denkens vorgebrachte Einwand gegen das »ich denke, ich bin« durch R. Puligandla, An Encounter with Awareness, pp. 29–41; idem, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, pp. 74–76; idem, Reality and Mysticism, pp. 63–64, sehr wohl berechtigt; weitere gravierende Ungereimtheiten der cartesianischen Philosophie wurden in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 481–498, herausgearbeitet; siehe auch K. Jaspers, Descartes und die Philosophie, pp. 17–20, 83–84; aufgrund dieser Sachverhalte ist die Einschätzung des Leistungssinns der ›Meditationen‹ Descartes', die A. K. Gangadean, Meditations of Global First Philosophy, pp. 41–45, völlig unbelegt gibt, geradezu grotesk und seinem Programm der »Globalen Ersten Philosophie« unangemessen, ja zuwiderlaufend.

steht – anhalte. Will man diese Operation Mystik nennen, so ist zu konstatieren, daß sich in ihr nichts Mysteriöses verbirgt. Diese Blockierung oder Ruhigstellung wird im Mahāyāna *niḥsaraṇa, upaśama, nāśa, kṣaya* etc. genannt, im gesamten Buddhismus wie Hinduismus, auch und zentral im ›Yoga-Sūtra‹, *nirodha*. Damit stelle ich die Übereinstimmung meiner widersprüchlichen Welterfahrungen, der sinnlichen und der geistigen, her, quasi nach dem zu Ende gedachten alten, nach wie vor und zeitlos gültigen Motto des Empedokles (ca. 483–430), daß Gleiches nur durch Gleiches (*'ómoion 'omoíōj*) ‚erkannt' werden kann.[87] Das kommt der Aufforderung gleich, in einen anderen, einen transkategorialen Bereich überzugehen, oder genauer, doch verwirrender, in einen transkategorialen ‚Nichtbereich nicht überzugehen'.

Die Funktion oder der Sinn des Madhyamaka-Tetralemmas ist damit aber immer noch nicht erschöpft. Indem es auf eine Sphäre des ‚Wahren' und/oder ‚Wirklichen' (*tattva*) deutet, die über seine eigentliche Geltung hinausragt, das von ihm Abgetrennte, das nicht durch anderes Erkennbare (*apara-pratyayaṃ*), Beruhigte/Stille (*śāntaṃ*), von der Begriffsdiversifikation nicht Betroffene (*prapañcair-aprapañcitam*), nicht Diskursive, Vorstellungsfreie (*nirvikalpam*), Nicht-Verschiedenes-Bedeutende (*a-nāna-artha*),[88] das der Sprach-, der Wort- und der

---

[87] Cf. Empedokles, Fragment B109, ⟨edd.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.351.20–22. Weitere Textstellen bei antiken Denkern und weiterführende Literatur bei H. D. Saffrey / L. G. Westerink, Proclus. Théologie platonicienne (= Proklos, In Platonis Theologiam libri VI), 1.135[3]–136, notes complémentaires. Zusätzliche Stellen bei Proklos in meinen Zitaten und Nachweisen, H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, Kapitel 1.3.1.

[88] Nāgārjuna, MMK 18.9: *apara-pratyayaṃ śāntaṃ prapañcair-aprapañcitam | nirvikalpam a-nāna-artham etat tattvasya lakṣaṇam ‖*.

Erscheinungspluralität Enthobene (*prapañca-atīta*),[89] das durch begrifflich-doxische Gehalte nicht Zerstreute/Vermannigfachte (*niṣprapañca*),[90] könnte man jetzt, hat man nicht gleich den probaten Vorwurf des Nihilismus parat, kurzschließen, daß es einer typischen Form des dualistischen Transzendentismus das Wort redet, wie er mystizistischen Lehren unterschiedlichster Provenienz immer wieder, oft jedoch zu Unrecht, unterstellt wurde. Dabei übersieht man allerdings, daß beide Bereiche in ihrer Leerheit, zum einen der (ontologischen) Wesensleere, zum andern der (gnoseologischen) Bestimmungsleere, zusammenfallen. „Alles ist *śūnya*: Erscheinungen sind *svabhāva-śūnya* oder leer an ultimativer Realität und die Realität ist *prapañca-śūnya* oder leer an Vielheit. Somit wird *śūnya* in doppeltem Sinne verwendet."[91]

Dadurch ist letztlich freilich auch die Realität realitätslos, d.h. *svabhāva-śūnya,* da ihr Wesen (*svabhāva*) eben die Wesenlosigkeit (*niḥsvabhāvatā*) bzw. Wesensleere *svabhāva-śūnyatā* ist. Die Unterbetonung dieses Sachverhalts zusammen mit der Übersetzung „leer an Vielheit" für *prapañca-śūnya* verrät einigermaßen deutlich die Tradition, aus der heraus der zitierte Autor das Madhyamaka interpretiert: den Vedānta. Sie hat ihre Berechtigung in der Etymologie des Wortes *pra-pac,* das ursprünglich das Spreizen oder Auffächern der fünf Finger

---

[89] Cf. Nāgārjuna, MMK 22.15; Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 448.5–6.

[90] Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 446.5, 514.10; cf. Dhammapada 18.20 (254): „die Tathāgata-s sind [begrifflich-vorstellungshaft] unzerstreut/nicht vervielfältigt" (*nippapañcā tathāgatā*).

[91] C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 86, meine Angleichung an die Sanskrit-Normtransliteration und Kursivierung; cf. o.c., pp. 98–99; H. N. Chatterjee, Introduction to: Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, 1.XXVII; zur Doppelleere (von Relativem und Absolutem) auch G. Vallin, Lumière du Non-dualisme, pp. 153–165.

bedeutet.[92] Über diese fünf (*pañcan*) hinweg mit dem Zeigefinger der anderen Hand deutend, wird bekanntlich, wie wir es auch hier und heute noch zu tun pflegen, gezählt bzw. ausführlich, manchmal auch ausschweifend, er–zählt und erklärt. Somit ergeben sich für *prapañca* zwei Bedeutungsfelder, das im Vedānta betonte ontologische, oder in phänomenologischer Fachterminologie, noematische der (gemeinten) Weltausbreitung, Phänomenvielfalt, Erscheinungsdiversität, Mannigfaltigkeit des Vorkommenden, Pluralität der Wesen(heiten) und Dinge und, von Nāgārjuna mit dem Wahrnehmbaren (*draṣṭavya*) und dem Benennbaren (*abhidhātavyaṃ*) identifiziert und in der Nullifikationsform, wie nachfolgend vorgeführt werden wird, von ihm auch Zur-Ruhe-Kommen des Wahrnehmbaren oder Erkennbaren (*draṣṭavya-upaśama*) und Verschwinden/Verschwundensein, Annullierung des Benennbaren (*nivṛttam-abhidhātavyaṃ*) geheißen; und das im Mahāyāna akzentuierte kognitiv-linguistische, phänomenologisch gesprochen, das noetische der Begriffsvermannigfachung samt der damit einhergehenden Vorstellungsdiversifikation, Zerstreuung oder Proliferation der (inneren) Rede und des sprachgebundenen, affektiv-emotional und volitional (mit)geprägten Denkens, dessen Still- und Ruhigstellung, wie ebenfalls noch aufgewiesen werden wird, vom Ārya *prapañca-upaśama* genannt wird. „Prapañca ist .. einerseits die Welt, im Sinne des Vielfältigen, das als Objekt dem erkennenden Subjekt entgegensteht, andererseits auch die ausdifferenzierte gedankliche Tätigkeit des Subjekts, dessen begriffliches Erfassen der Welt. Wenn sich nun diese (doppeldeutige) Entfaltung (*prapañca*) in der Leerheit (*śūnyatā*) auflöst, dann lösen sich naturgemäß auch die Vorstellungen (*vikalpa*) auf; mit deren Verschwinden aber, lösen

[92] Cf. M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, coll. 575s, 578m, 681d, s.vv. *pacl pañc, pañcan, pra-pañca.*

sich auch Tat (*karman*) und Anhaftungen (*kleśa*) auf.“[93] Beide Aspekte sind, gnoseologisch beleuchtet, untrennbar aneinander gebunden und auch in der berühmten Definition: „Yoga ist die Ruhig-/Abstellung der Funktionen des Geistes/Gemüts“ zu berücksichtigen,[94] da Welt im weitesten Sinne nur in der Weise multipler, durch begrifflich (vor)gegebene Bedeutungen geprägte Vorstellungsgehalte, ich nenne sie, mich an die sanskritische Fachterminologie anlehnend, Form-Inhalt-Komplexe (*nāma-rūpa*), gewußt werden, d.h. sein kann.

Deshalb muß man sich, darauf werde ich noch mehrmals zu sprechen kommen, davor hüten, ihre geforderte Ausschaltung, Unterbindung oder Ruhigstellung (*upaśama/nirodha/nivṛtti*) als restlose Vernichtung in der buchstäblichen Bedeutung einer substantiellen, materialen Zu-gar-nichts-Machung, als tatsächliche Totalextinktion und Abtötung oder eine unumkehrbare psychomentale Paralyse bzw. Petrifikation mißzuverstehen. Solches fiele in die von Nāgārjuna bekämpfte Vernichtungslehre (*uccheda-vāda*), welche nur die Kehrseite eines platten Realismus darstellt, und wäre für Hinduismus wie Buddhismus gleichermaßen unhaltbar. Das Schweigen (*mauna*) und Stillesein (*tūṣṇīṃbhāvaḥ*) wie die vollkommene Beruhigung aller psychisch-mentalen Funktionen ist also nicht substantialistisch mißzuverstehen, etwa als Verstummung ohne Rückkehrmöglichkeit zum Sprechen, sondern aufzufassen als radikaler

---

[93] B. Weber-Brosamer / D. M. Back, Die Philosophie der Leere, p. 67; cf. T. Izutsu, Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus, p. 28: „Das Wort *prapañca* bedeutet im normalen Sanskrit Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit, die Erscheinung verschiedenartiger Dinge. Wir haben es als »semantische Zerstreuung« übersetzt, weil es in Nāgārjunas Philosophie als Fachausdruck vor allem die Artikulation der ursprünglichen Leere zu verschiedenen Wesen in Entsprechung zu den Wortbedeutungen meint.“

[94] Patañjali, Yoga-Sūtra 1.2: *yogaś-citta-vṛtti-nirodhaḥ* |. Cf. ⟨ed./tr./com.⟩ I. K. Taimni, The Science of Yoga, pp. 7–8 (commentary).

Haltungswandel: zum Sein- oder Loslassen, zum Nicht-Haften und Nicht-Ergreifen,[95] das die Welt beläßt, wie sie ist, mich aber nicht, zu welcher Thematik ich ein dickes Buch, ›Ansichhalten‹, verfaßte, oder, wie Śaṅkara es in Anlehnung an die Mittelwegbuddhisten, ihnen dennoch einen kruden Nihilismus unterstellend, beschrieb, als Irrtumsaufhebung (*avidyā bādhyate*)[96], ähnlich der Beseitigung einer Augenkrankheit (*timira*)[97] oder dem Erwachen aus einem Traum (*svapna*)[98], nicht als 'Aufforderung zur (ontischen) Vernichtung oder Auflösung (*pravilāpayitavyaḥ*) des Vielheitlich-Erscheinungshaften (*prapañca*) von Gedanklichem (*nāma*) und Sinnlichem (*rūpa*) durch das Wissen (*vidyayā*), der Mannigfaltigkeit des Phänomenalen (*prapañcaḥ*), deren Charakteristikum (*lakṣaṇa*) auf der subjektiven (*ādhyātmikaḥ*) Seite der Leib usw. (*deha-ādi*), auf der objektiven (*bāhyaḥ*) die Erde usw. (*pṛthivi-ādi*) ist; diese Anweisung zur Vernichtung (*tat-pravilaya-upadeśo*) wäre wahrlich eine unausführbare Sache (*aśakya-viṣaya eva syāt*)', mit der fiktiven Folge, 'daß durch einen Erst-Erlösten (*ekena ca ādimuktena*) die Vernichtung der Erde etc. vollbracht

---

[95] Cf. Nāgārjuna, MMK 16.9; 16.3; 26.7: *an-upādāna, nir-upādāna.* Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 49.14: *sarva-grāha-vinirmuktitaḥ.*

[96] Śaṅkara, Brahmasūtra-Bhāṣya 3.2.21, Samata Edition, 7.593.

[97] Śaṅkara, Brahmasūtra-Bhāṣya 3.2.21, Samata Edition, 7.593; cf. Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 134, 237, 261.

[98] Śaṅkara, Brahmasūtra-Bhāṣya 3.2.21, Samata Edition, 7.593. Der Traum ist ein gängiges Bild für das Wachbewußtsein des Weltmenschen im Madhyamaka im allgemeinen und bei Candrakīrti im besonderen; cf. S. Yamaguchi, Index to the Prasannapadā Madhyamaka-Vṛtti, Part One: Sanskrit-Tibetan, s.v. *svapna.*

(*pravilayaḥ kṛta*) und die Welt (*jagad-*) nun von der Erde usw. entleert (*śūnyaṃ*) wäre'.[99]

Besonders modernen, nicht selten von der qua Würde des Alters das Deutungsmonopol der Buddha-Lehren beanspruchenden Abhidharma-Tradition beeinflußten Buddhologen, geht neben den Befürwortern dieser Schulrichtung selbst der Ontologie-Vorwurf an den Yoga und seine Grundoperation unter den Stichworten Geistsubstanz (für *citta*) und Realannihilation (für *nirodha*) gar zu leicht über die Lippen. Dagegen ist die Auffassung von der Nicht-Identifikation zu setzen, wie sie zur Abwehr dieser Unterstellung in der indologischen Fachliteratur vor einiger Zeit vorgebracht wurde. „Der Yogi ist jedoch von jeglicher Identifikation mit den *guṇas* [Urqualitäten] losgelöst (*vairāgya* [Leidenschaftslosigkeit], YS 1, 15–16), er ist nicht länger Sklave des *vṛtti* [Modifikationen/Funktionen] erzeugenden Geistkomplexes. … *nirodha* [Stillstellung] weist auf eine epistemologische Betonung hin und bezieht sich auf die Transformation des Selbst-Verstehens, nicht das ont(olog)ische Aufhören von *prakṛti* [Natur] (i.e. des Geistes und seiner Modifikationen). *Nirodha* ist deshalb weder, wie viele erklärten, eine innere Bestrebung, die *vṛttis* und Gedanken vernichtet oder unterdrückt, noch die Nichtexistenz oder Abwesenheit von *vṛttis;* vielmehr umfaßt *nirodha* eine fortschreitende Expansion der Wahrnehmung, die schließlich unsere wahre Identität als *puruṣa* [Ursubjekt] offenbart."[100]

---

[99] Cf. Śaṅkara, Brahmasūtra-Bhāṣya 3.2.21, Samata Edition, 7.593: *nāma-rūpa-prapañca vidyayā pravilāpayitavyaḥ – iti | tatra yadi tāvad-vidyamāno-'yaṃ prapañcaḥ deha-ādi-lakṣaṇa ādhyātmikaḥ bāhyaś-ca pṛthivi-ādi-lakṣaṇaḥ … tat-pravilaya-upadeśo-'śakya-viṣaya eva syāt; ekena ca ādimuktena pṛthivi-ādi-pravilayaḥ kṛta iti idānīṃ pṛthivi-ādi-śūnyaṃ jagad-abhaviṣyat |*.

[100] I. Whicher, Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of the Mind, pp. 18–19, meine Übersetzungen in eckigen Klammern; cf. o.c., pp. 3–21. In H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen

Diese Selbstgleichheit bei gleichzeitiger Selbstdifferenz qua Modifikationen/Funktionen ist freilich nur möglich unter der Annahme von deren Leerheit, was im ›Yoga-Sūtra‹ ja auch berücksichtigt ist.[101] Die am Schluß der soeben zitierten Proposition angesprochene Thematik einer im System nicht aufgehenden und doch anzunehmenden bzw. vorauszusetzenden Größe, hier im Yoga des in dualistischer Sonderung von der Natur (*prakṛti*) postulierten Ursubjekts oder Urmenschenwesens (*puruṣa*) oder gar Herrgotts (*īśvara*), werde ich im folgenden noch hinsichtlich des Buddhismus entlang des Streits um die Selbst-Nichtselbst-, Ātman-Anātman-Problematik diskutieren. Dabei wird sich herausstellen, daß der Ontologie- und (im Umkehrschluß) Nihilismus-Vorwurf mit gutem Grund auf bestimmte Richtungen des Hīnayāna zurückzuwenden ist.

Aus den vorhergehenden Ausführungen müßte nun auch hervorgegangen sein, daß a) Sinneseindrücke, b) Bildlich-Vorstellendes, c) Konkret- und d) Abstrakt-Begriffliches wie auch

---

Welterklärung und Lebenskunst, versuchte ich, diesen Sachverhalt aus den verschiedensten Blickwinkeln auf mehr als 500 Seiten einsichtig zu machen. Daß die Unterbindung der bzw. Entbindung von den Funktionen des Geistes im praktisch vollzogenen Yoga nach Patañjali durchaus nur als eine Phase, und nicht einmal als die letzte, auf dem Weg zur Absolutwerdung verstanden wird bzw. werden kann, sei unter der Einschränkung, daß das in der Theorie nur schwer darzustellen ist, zugestanden; das ›Yoga-Sūtra‹ ist vom theoretischen Standpunkt aus betrachtet kein Werk metaphysischer Spekulation oder Reflexion, insofern ziemlich unlogisch, cf. T. S. Rukmani, Tension between *vyutthāna* and *nirodha* in the *Yoga-Sūtras,* und allenfalls mit Hilfe der Anleitung eines Guru und eigener Praxis erfahrungsmäßig zu erschließen.

[101] Zur womöglich doppelt leeren (selbstform-freien) Kontemplation der Geistgegenstände von Yoga-Sūtra 3.3, 1.43, cf. H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 577–584, mit Bezug auf H. Maldoner, Yoga-Sūtra. pp. 85, 103, Kommentar inclusive Belegstellen aus der indologischen Fachliteratur; zu Berücksichtigen auch die Charakterisierung der Absolutheit (*kaivalya*) in Yoga-Sūtra 4.34.

e) die rein intuitive Geisteinsicht zu unterscheiden sind. Die kognitiven Vollzüge a) bis d) sind ausnahmslos nach dem Grundwebmuster jeglichen Wissens und Gewußten gewirkt, Kette und Schuß unentflechtbarer und zugleich unvereinbarer Entgegensetzungen, d. h. Gegensätze, wörtlich Zwei-Zwei oder Zwei-und-Zwei (*dvaṃ-dvaṃ* = *dvandva*). Terminologisch ist die Trennschärfe zwischen b) bis e) im Sanskritischen nur schwer zu klären, wie das auch im Chinesischen und Griechischen der Fall ist, obwohl in der abendländischen Denktradition mit dem Platonischen Liniengleichnis wegweisende Vorlagen vorhanden sind, und es bedarf noch einer gewaltigen Forschungsanstrengung, in kontextueller Detailerschließung diesbezüglich eine wünschenswerte, doch aufgrund meiner bisherigen ungeheuerlichen Forschungsanstrengung von mir in letzter Genauigkeit für unmöglich erachtete, intra- wie interkulturelle Feinabstimmung vorzunehmen.

Wo nun keine Eigenschaft (an sich), dort auch kein Eigenwesen (an sich) und umgekehrt. Dies wird meisterhaft in den acht Versen des kurzen und bündigen Kapitels 5 der ›Kārikā‹ vorgeführt, das ich anschließend vollständig und wortgetreu übersetze, wobei die Argumentation mit einer der abstraktesten und daher exponiertesten Kategorien buddhistischer Weltbeschreibung anhebt:

„Raum, der dem Kennzeichen des Raumes vorausgeht, ist nicht evident; wenn er früher als das Kennzeichen wäre, so dürfte sich (die Konsequenz) ergeben, daß er kennzeichenlos wäre. /1/

Nicht ist jedoch irgendwo irgendein kennzeichenloses Seiendes evident; wenn ein kennzeichenloses Seiendes nicht ist/existiert, worauf sollte ein Kennzeichen [dann] Bezug nehmen? /2/

Weder bei Kennzeichenlosem noch bei Gekennzeichnetem [ergibt/hat] ein Kennzeichen Sinn; auch gilt es nicht bei anderem als Gekennzeichnetem und Kennzeichenlosem. /3/

Bei Inexistenz eines Kennzeichens [oder: Wenn es kein Kennzeichen gibt,] ist auch ein Zu-Kennzeichnendes nicht angängig; und bei Nicht(vorhanden)sein eines Zu-Kennzeichnenden [ergibt sich] auch die Unmöglichkeit eines Kennzeichens [oder: und wenn es kein Zu-Kennzeichnendes gibt, existiert auch kein Kennzeichen]. /4/

Deshalb sind weder Zu-Kennzeichnendes noch auch das Kennzeichen evident; abgelöst von Zu-Kennzeichnendem und Kennzeichen ist Seiendes aber überhaupt nicht evident. /5/

Und wenn Seiendes nicht evident ist – für wen dürfte es [dann] Nichtseiendes geben? Und wer, abgelöst von [oder: im Gegensatz zu] den Attributen »seiend« und »nichtseiend«, erkennt Seiendes und Nichtseiendes? /6/

Deshalb ist der Raum weder Seiendes noch Nichtseiendes, weder Zu-Kennzeichnendes noch auch Kennzeichen; was [für] die übrigen/anderen fünf (Ur-)Elemente [zutrifft]: das gleiche wie für den Raum. /7/

Diejenigen aber, die die Istheit und Nicht-Istheit von Seiendem wahrnehmen, sind von kurzem Verstand; sie nehmen nicht das beseligende Zur-Ruhe-Kommen des Wahrnehmbaren wahr. /8/“[102]

---

[102] Nāgārjuna, MMK 5.1–8: *na-ākāśaṃ vidyate kiṃcit pūrvam-ākāśa-lakṣaṇāt | alakṣaṇaṃ prasajyeta syāt pūrvaṃ yadi lakṣaṇāt* ‖ 1 ‖ *alakṣaṇo na kaścic-ca bhāvaḥ saṃvidyate kva-cit | asaty-alakṣaṇe bhāve kramatāṃ kuha lakṣaṇam* ‖ 2 ‖ *na-alakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir-na salakṣaṇe | salakṣaṇa-alakṣaṇābhyāṃ na-apy-anyatra pravartate* ‖ 3 ‖ *lakṣaṇa-asaṃ-pravṛttau ca na lakṣyam-upapadyate | lakṣyasya-anupapattau ca lakṣa-ṇasya-apy-asaṃbhavaḥ* ‖ 4 ‖ *tasmān-na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ na-eva*

Um einen Vergleich mit derzeit den sogenannten wissenschaftlichen Diskurs bestimmenden Thesen zum Vorgang des Bezeichnens und Unterscheidens anzustellen, füge ich diesem Kapitel hier einen erkenntnistheoretischen Anhang bei, in dem diese Thematik entlang der diesbezüglichen Hauptannahmen der wissenssoziologisch gewendeten Systemtheorie abgehandelt wird, die von denen des Dekonstruktionismus eines Jacques Derrida im Ergebnis nicht sehr weit entfernt sind,[103] indem sich beide der auf anderes angewandten Auftrennungsmethode selbst nicht unterziehen. Der Dekonstruktionismus nimmt sich von der Dekonstruktion des Logozentrismus, obwohl natürlich logozentrisch, wenn auch methodisch bewußt unter einer Durchstreichung bzw. Ausixung (*sous rature*) oder in Anführungsstrichen (*en guillemet*) usw. argumentierend, einfach aus und sieht sich diesbezüglich mit der endlosen formalen Wiederholbarkeit der stets gleichen Operation der Signifikation gerechtfertigt, ohne zu erkennen, daß, indem sich darin ihre Form oder Struktur abbildet, diese jedoch immer identisch bleibt, wir uns davon inhaltlich eine abgeschlossene (definite) Idee bilden können und deren Form wiederum in Blick nehmend unsere Konsequenzen zu ziehen haben. Ausnahmslose

---

vidyate | lakṣya-lakṣaṇa-nirmukto na-eva bhāvo-'pi vidyate ‖ 5 ‖ *avidyamāne bhāve ca kasya-abhāvo bhaviṣyati | bhāva-abhāva-vidharmā ca bhāva-abhāvāv-avaiti kaḥ* ‖ 6 ‖ *tasmān-na bhāvo na-abhāvo na lakṣyaṃ na-api lakṣaṇam | ākāśaṃ-ākāśa-samā dhātavaḥ pañca ye 'pare* ‖ 7 ‖ *astitvaṃ ye tu paśyanti na-astitvaṃ ca-alpa-buddhayaḥ | bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavya-upaśamaṃ śivam* ‖ 8 ‖; Varianten und Ergänzungen zu meiner Übersetzung stehen in eckigen Klammern. Cf. idem, Lokātīta-Stava 6–7; 11–12.

[103] Eine Darstellung und kurze Kritik der gegenüber Nāgārjuna's strukturell verfahrenden Aporetik sehr umständlichen und in einem absoluten (endlos fortführbaren) logos-dependenten Differentismus (niemals) endenden, an Traditionstexten orientierten Auflösung des herkömmlichen Verständnisses des Bezeichnens und des Logozentrismus bei J. Derrida gibt R. Magliola, Derrida on the Mend, pp. 9–54.

Differenz macht alles Differente in der Differenz nämlich ausnahmslos indifferent, d.h. identisch.[104] Differenz ist nur im Gegensatz zu Identität definierbar, und das heißt denkbar. „Mit anderen Worten, ist der Gedanke von Doppeltheit oder Duplizität immer schon in seinem Gegensatz, z.B. Einheit, enthalten? Ist Differanzieren auch »Gleichmachen?« Der Effekt dieses Aspekts der Dekonstruktion findet bei Chuang Tzu seinen Ausdruck.“[105] Das modern-postmoderne Entkommen aus den Fesseln der Identität führt geradewegs in die Falle der Differenz.

Unsere Kritik an diesen Dekonstruktionismen ist also nicht, daß sie (zu) destruktiv sind, sondern daß sie nicht destruktionistisch genug sind.[106] Mit der Präsenz/Identität verschwindet auch die Absenz/Differenz. Das wissen die Philosophen der Unmoderne aller Himmelsrichtungen, dringen sie doch bis an den Rand des in der mystischen Versenkung erfahrbaren

---

[104] Cf. R. Magliola, Derrida on the Mend, p. 27; Widerlegung der Annahme rein negativer Signifikanten in o.c., pp. 26–27; cf. C. Olson, The *Différance* that Makes all the Difference: A Comparison of Derrida and Śaṅkara, p. 256.

[105] M. Yeh, The Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu, p. 112, Schreibweise von „Differanzieren“ (Anspielung auf Derrida’s *différer, différance*) aus dem englischen Original übertragen; trotzdem das Problem gesehen und deutlich gemacht wird, kommt der überraschende Schluß, daß Derrida’s Projekt der Dekonstruktion nicht im Widerspruch zur Idee des Dào als Einheit stehe, weshalb der Unterschied zwischen beiden nicht im Wesen, sondern in der Betonung liege, cf. o.c., pp. 112–114.

[106] Zur notwendigen Dekonstruktion des Dekonstruktionismus cf. D. Loy, Nonduality, pp. 248–260; idem, The Deconstruction of Buddhism; idem, Indra’s Postmodern Net; idem, Dead Words, Living Words, and Healing Words, pp. 33–37, 47–51; Cai Zong-qi, Derrida and Seng-Zhao, p. 400; idem, Derrida and Mādhyamika Buddhism, pp. 194–195; H. Coward, Derrida and Indian Philosophy, pp. 123–146; vom Buddhismus aus problematisierend: R. Magliola, Derrida on the Mend, pp. 85–129.

Irrelativen vor; die sogenannten Philosophen der Moderne, Postmoderne usw. leiden diesbezüglich jedoch leidfrei an Demenz. „Die unio mystica allerdings lehnt Derrida ab: ihm liegt an der semiologischen Differenz, und ihn stört an der negativen Theologie die am Ende doch verbleibende »Hyperessentialität«, da er kein Essentialist ist. Der Diskurs der negativen Theologie hat aber »Familienähnlichkeit mit dem Reden über Differenz«, …“[107] Und in der Tat ist und bleibt der Dekonstruktionismus nichts als ein Reden über Differenz. „Indem er weiß, daß jeder Versuch, aus dem Text herauszukommen, vergeblich ist, spielt der Dekonstruktionist einfach in ihm. Die Apophasis von Derrida deutet folglich auf nichts, außer zurück auf den Text selbst; Apophasis kann nur auf sich selbst deuten. Zhuangzi würde Derrida als noch von Text gefesselt erachten, unfähig, befreit zu werden, bis ihn Geschicktheit und Fasten des Geistes aus dem neuen Gefängnis, in dem er sich nach dem Dekonstruieren des alten (be)fand, herausführt.“[108] „Im Derrida'schen Geist des Spiels könnte Śaṅkara versucht sein, Derrida zu antworten, daß die Erkenntnisebene, von der aus

[107] G. Münnix, Derrida, negative Theologie und interkulturelle Philosophie, p. 814; die an Heideggersche Um- und Fehldeutungen wie Kenntnislücken anschließenden falschen Annahmen und Unterstellungen Derrida's betreffs der negativen Onto-Theologie gehen unbeabsichtigt aus der kurzen Darstellung von J. D. Caputo, Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart, pp. 24–29, hervor; Zhang Longxi, The Tao and the Logos, pp. 28–33 ≅ idem, The *Tao* and the *Logos:* Notes on Derrida's Critique of Logocentrism, pp. 392–397, versucht aufzuweisen, daß sowohl das Logos- wie Dao-Denken logozentrisch sei, indem beide auf eine der Sprache äußerliche, diese zu einem Supplement degradierende volle intuitive Präsenz einer Entität, Ousia, eines Wesens, Eidos usw. hinausliefen.

[108] M. Berkson, Language: The Guest of Reality – Zhuangzi and Derrida on Language, Reality, and Skillfulness, p. 121.

man Philosophie schreibt, die entscheidende Differenz hinsichtlich der Differenz macht, die die *différance* macht."[109]

In Sachen Unmöglichkeit des Definierens hätten sich die Modernen, bzw. Postmodernen einfach genauer bei den unmodernen (antiken) Denkern kundig machen sollen. Aber dann hätten sie klar und deutlich argumentieren und sowohl logisch stimmig als auch methodisch kontrolliert reflektieren müssen und sich nicht hinter einem Wust literarischen Geplänkels und sibyllinischen Geraunes, nicht offengelegter und zweifelhafter Annahmen, Voraussetzungen und irriger, simplifizierender, aus dem heutigen Mißverstehen antiker Philosophie gespeister Metaphysik-Anschuldigungen an traditionelle Philosophen verstecken dürfen, deren Widerlegungen oft nur Widerlegungen der eigenen Falschauslegungen darstellen und die mutmaßlichen Intellektuellen einer ganzen Epoche bestricken. „Eine Metaphysikkritik, die sich nur gegen eine bestimmte Form von Metaphysik wendet, die dann mit *der* Metaphysik überhaupt gleichgesetzt wird, ist nicht überzeugend. Das trifft aber auf die meisten modernen Kritiken an der Metaphysik zu, auch auf Heideggers Vorwurf, Metaphysik sei vergegenständlichendes Denken."[110]

Allein die in einem einzigen Satz formulierte Paradoxie des Diorismós (Bestimmens/Definierens) von dem zweiten Scholarchen der Alten Akademie, Speusippos (ca. 407–339), der bei Aristoteles überliefert ist, macht eine Menge literarischer

---

[109] C. Olson, The *Différance* that Makes all the Difference: A Comparison of Derrida and Śaṅkara, p. 257; um die Diktion des Originals einigermaßen wiederzugeben, mußte ich „macht eine Differenz" für „macht einen Unterschied" schreiben; englisch lautet der Text: „In the Derridean spirit of play, Śaṅkara might be tempted to reply to Derrida that the level of knowledge from which one writes philosophy makes all the difference concerning the difference that différance makes."

[110] J. Halfwassen, Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, p. 280.

Sprachausschweifung (*débordement*) und nicht-endliche Zahl semantischer Effekte der Zeichenzerstreuung (*dissémination*) der dekonstruktionistischen *différance séminal* überflüssig.[111] „Gleichwohl behaupten welche, daß es unmöglich sei, die Unterschiede bezüglich jedes einzelnen zu erkennen, wenn man nicht jedes einzelne kennt; ohne die Unterschiede wiederum ist jedes einzelne nicht zu erkennen. Wovon sich etwas nämlich nicht unterscheidet, das ist dasselbe (von diesem), wovon es sich aber unterscheidet, das (von ihm) Verschiedene."[112] Und wem das zu kompliziert dargestellt erscheint, der kann sich hier auch die Einsicht Hegels zu eigen machen. „In jedem Begriffe ist es leicht, einen Widerspruch aufzuzeigen; denn der Begriff ist konkret, so nicht einfache Bestimmung. So enthält er unterschiedene Bestimmungen, diese sind sogleich Entgegengesetzte; diese Widersprüche nannte Kant Antinomien."[113]

Quasi-positiv drückt Nāgārjuna den Sachverhalt der Bedingtheit und damit Leerheit von Eigenschaftlichkeit und Eigenwesenhaftigkeit in seinem berühmten Selbigkeits-, oder genauer, Indifferenz-Logion aus, in dem er das In-eins-Fallen beider Seiten der definitorischen Grunddichotomie auf die unter heilspragmatischer Betrachtung gravierendste (‚ontologische') Differenz anwendet, den von uns aus gesehen unversöhnlich scheinenden Gegensatz zwischen Leidenszyklus und

---

[111] Cf. zu dieser Formulierung J. Derrida, Positions, pp. 61–62.

[112] Cf. Aristoteles, Analytica posteriora 97ª8–11 = Speusippos, Fragment 63a, ⟨ed.⟩ L. Tarán: *kaítoi adúnatón phasí tines eînai tàs diaphoràs eidénai tàs pròs 'ékaston mè eidóta 'ékaston· áneu dè tôn diaphorôn ouk eînai 'ékaston eidénai· 'oû gàr mè diaphérei, tautòn eînai toútōj, 'oû dè diaphérei, 'éteron toútou.* Man nehme bitte das gesamte Fragment 63, ⟨ed.⟩ L. Tarán, zur Kenntnis; J. Annas / J. Barnes, The Modes of Scepticism, p. 132.

[113] G. W. F. Hegel, Werke, 20.356 (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie); cf. T. I. Stcherbatsky, Buddhist Logic, 1.483.

Erlösungszustand: „Es ist/existiert nicht irgend etwas, das den Werdekreislauf/Saṃsāra vom Nirvāṇa unterscheidet; es ist/existiert nicht irgend etwas, das Nirvāṇa vom Werdekreislauf unterscheidet. Und was die (äußerste) Kante/Grenze des Nirvāṇa ist, ist auch die (äußerste) Kante/Grenze des Werdekreislaufs; selbst der geringste irgend vorhandene Unterschied zwischen diesen (beiden) ist nicht evident."[114] Zwei südamerikanische Sachkundige nennen dies „*Die Lehre von der universellen Gleichheit (Samatā)*"[115].

Ein solcher Befund hat nur entfernt mit der Koinzidenz der Opposita (*coincidentia oppositorum*) platonistischer Provenienz zu tun. Der Zusammenfall der Gegensätze charakterisiert in der Neoplatonik, den ihr vorhergehenden, nachfolgenden und verwandten Erkenntnislehren (analog auch in Traditionslinien anderer Kulturen) nämlich die Geist-Hypostase und die ihr zugehörige Erkenntnisweise,[116] und stellt ein Konstituens der Kognitions-Struktur dar, das, wie noch deutlich werden wird,

---

[114] Nāgārjuna, MMK 25.19–20: *na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃ-cid-asti viśeṣaṇam | na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃ-cid-asti viśeṣaṇam ‖ nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca | na tayor-antaraṃ kiṃ-cit susūkṣmam-api vidyate ‖*. Cf. o.c. 16.10; 18.7; 25.9; idem, Niraupamya-Stava 4: *samatā-darśana*; cf. o.c. 21; idem, Acintya-Stava 42–43; Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Vṛtti-Tarkajvālā 1.21, ⟨ed.⟩ A. L. Heitmann, Buddhistische Lehre Indiens, p. 47; ⟨ed.⟩ C. Lindtner, p. 3; ⟨ed./tr.⟩ V. V. Gokhale / S. S. Bahulkar, Madhyamakahṛdayakārikā Tarkajvālā, Chapter I, p. 99; Interpretation: T. Tanji, On *Samāropa*, pp. 355–356.

[115] F. Tola / C. Dragonetti, On Voidness, p. XIX, Introduction, Überschrift eines Unterkapitels; Um zu prüfen, ob das Spezifische der reflexionsstrukturellen Auslegung von ›MMK 25.19–20‹ tatsächlich erfaßt wurde, empfehle ich, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu den Deutungen von A. Wayman, Conze on Buddhism and European Parallels, p. 363; D. Loy, Money, Sex, War, Karma, p. 52; idem, Nonduality, p. 55, durch einen Vergleich herauszuarbeiten.

[116] Cf. Porphyrios, In Platonis Parmenidem, Fragment II, Fol. 91^{v}; Fragment X, Fol. 92^{v}; idem, Ad Candidum 14.1–4, ⟨ed./tr.⟩ P. Hadot, Porphyre et Victorinus, 2.68.16/70.31; 2.96.14/98.35; 2.19.

zwei Reflexionsebenen tiefer anzusiedeln ist (λ_3) und die durch Einheitlichkeit in der Vielheit gekennzeichnete Übergangsform zwischen der in der Vielheit ablaufenden Diskursivität und dem Kollaps ins Absolute und Zusammensinken im Singulären bzw. Anumerischen bildet. In der Religions- und Mythologieforschung wurde der Begriff freier gebraucht.[117] Bekannt geworden ist er durch die Rezeption der Spekulationen von Nicolaus Cusanus (1401–1464), in denen er an vielen Stellen den Bereich der „Belehrten Unwissenheit" (*docta ignorantia*) des Intellectus als Zusammenfall (λ_3) und Zusammenfallen (λ_4) von Gegensätzlichkeit abdeckt.[118]

Die von den Mādhyamika-s gemeinte Meta-Koinzidenz ist nämlich, und darauf kann man gar nicht eindringlich genug

---

[117] M. Eliade, Die Sehnsucht nach dem Ursprung, pp. 203–204 (die Umwandlung der Sanskrit-Transkription in die wissenschaftliche Transliteration wurde von mir durchgeführt), faßt die *coincidentia oppositorum* als Aufhebung von Polaritäten, z.B. zwischen Mitra und Varuṇa, die sichtbaren und unsichtbaren Aspekte des Brahman, Brahman und *māyā, puruṣa* und *prakṛti*, Śiva und Śakti, *saṃsāra* und *nirvāṇa*: „Einige dieser Polaritäten streben aber danach, sich in einer *coincidentia oppositorum* aufzuheben, in einer paradoxen Einheit-Ganzheit, dem Urgrund, … Daß dies nicht nur eine Frage metaphysischer Spekulationen, sondern auch von Formeln ist, mit Hilfe derer Indien versuchte, eine besondere Art der Existenz zu umschreiben, wird durch die Tatsache bewiesen, daß die *coincidentia oppositorum* im *jīvan mukta* angedeutet wird, dem »im Leben Befreiten«, der weiter in der Welt existiert, obwohl er die endgültige Befreiung erreicht hat; oder im »Erweckten«, für den Nirvāṇa und *saṃsāra* ein und dieselbe Sache zu sein scheinen; oder in der Situation eines tantrischen Yogi, der aus der Askese ohne Änderung der Einstellung zur Orgie übergehen kann. Die indische Geistigkeit war immer vom »Absoluten« besessen. Wie immer man sich nun das Absolute vorstellen mag, es kann nicht anders als jenseits aller Gegensätze und Polaritäten gedacht werden."

[118] Einiges zu den Fachbegriffen *coincidentia oppositorum, super coincidenciam contradictoriorum* und *oppositio oppositorum* beim Kusaner in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 239–256.

hinweisen, eine solche von allem, was mit und in dem Thesenvierkant festgeschrieben ist, Saṃsāra (Λ), mit dem, ‚worauf' es geschrieben steht, Nirvāṇa selbst [(–Λ)=(λ_5)], das nicht mit dem »Nirvāṇa« (»Absoluten«) verwechselt werden darf, welches mit der intra-saṃsārischen Kante vier (λ_4) zu kennzeichnen und dem »Saṃsāra« als Gesamt alles Relativen (λ_{1-3}) gegenüberzustellen ist. Für Skalierungsfanatiker darf ich die Meta-Koinzidenz mit dem Symbol (λ_6) notieren. Durch die bisher ausgefallene und hier eingeführte Unterscheidung zwischen den beiden Weisen des Zusammenfalls wird nicht nur das Verständnis vom Leistungssinn des buddhistischen Mittelwegs, sondern auch das Verständnis des Reflektierens und damit aller Erkenntnisbemühungen über die Ebene der Dichotomie von Immanenz und Transzendenz empor- oder hinausgehoben, wodurch die Geltung sowohl des Vielen als auch des Einen restituiert und ihr undenkbares Zusammenstimmen gedacht wird.

„Wir sehen, daß die akosmistische Position des Mahāyāna-Buddhismus mit seiner Lehre von der absoluten Identität (Saṃsāra = Nirvāṇa) auf demselben Boden steht wie die akosmistische Lehre von der absoluten Identität (*yad eveha tad amutra yad amutra tad anv iha* [was diesseits ist, das ist auch jenseits, was jenseits ist, das ist wiederum diesseits], *etad vai tad* [wahrlich, dies ist das] usw.), die in der KaṭhaU[paniṣad 2.4.10; 2.4.13] und BĀU [Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad] IV, 4, 10–21 verkündet wird."[119]

Bei der Meta-Koinzidenz handelt es sich gewissermaßen um eine transabsolute Di–Allele (Durch–Einander) von Denkbarem, zu welchem auch das »Undenkbare« gehört, und dem wahrhaft Undenkbaren, auf das aber, solange wir dessen nicht

[119] M. Falk, Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa, p. 67, sämtliche Einfügungen in eckigen Klammern stammen von mir; Upaniṣad-Stellen: ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 8; pp. 118–119.

‚ein–gedenk' sind, wiederum nur als gedachtes »Undenkbares« gewiesen werden kann, wovon sich die All-Eins-Erfahrung (*'én* [*kaì*] *pãn*) der vorsokratisch-altgriechischen Philosophie wörtlich genommen in vielen, womöglich sogar in den meisten Fällen unterscheidet. Deren Lemma-Notation müßte nämlich $[(\lambda_4)+(\lambda_{1-3})]$ lauten. Durch die Durch-und-durch-Durchdringlichkeit erhält die von den Mittengängern selbst annullierte Leerheitslehre ihren Sinngehalt und ihre Fülle, ihre (inner-) weltliche Relevanz unter Aufrechterhaltung absoluter Ungegenständlichkeit (zurück): Trans-Totalität.

Legt man die Indifferenz-Lehre von Saṃsāra und Nirvāṇa des Ārya samt der Lemmatik, die bei deren Verdeutlichung angewandt wurde, einer Formulierung zugrunde, deren sich Candrakīrti, ein dezidierter indischer Schulvertreter des radikalen Mittelweg-Konsequentialismus (Prāsaṅgika-Madhyamaka), bedient, um darüber zu urteilen, ob es Windstille/Verlöschen und Werdekreislauf überhaupt gibt: „Es ist so: »Nirvāṇa ist/existiert überhaupt nicht; und wegen dessen Nichtsein ist/existiert Saṃsāra nicht«."[120], dann kann, ja sollte man jenseits einer a) schlichten Negation von beiden im Stile eines vierten Lemmas: weder-Nirvāṇa–noch-Saṃsāra (λ_4), oder b) einer damit elliptisch gemeinten Negation aller Lemmata $[(-\Lambda)=(\lambda_5)]$, und über c) die Meta-Koinzidenz (λ_6) hinaus, was die Voraussetzung für diese Überlegung ist, sogar d) einen Meta-Kollaps annehmen, den definitiven Einsturz aller onto-gnoseologischen Konstrukte und das Ende (*anta*/*koṭi*) aller (*sarveṣām*/*sarvāsām*) Enden (*antānām*/*koṭīnām*), der sich aus der Abnegation sowohl des Vierkants als auch des Vierkanttranszendenten ergäbe $-\{\Lambda+[(-\Lambda)=(\lambda_5)]\}=(-\lambda_6)=(\lambda_7)$.

[120] Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 289.1: *tad-evaṃ nirvāṇam-api na-asti tad-abhāvān-na-asti saṃsāra iti* ‖. Cf. o.c., p. 299.1–10; Nāgārjuna, MMK, Kapitel 25.

Diese Lesart mag reflexionstheoretisch hochgestochen sein, sie unterstreicht jedoch am allerbesten die Intention der Mādhyamika-s, die Verdinglichung, d.h. die thetische Fixierung von Saṃsāra und Nirvāṇa als Gegensatzpaare und entsprechende Kanten des Tetralemmas (elliptischer Fall a), der b) meint), in letzter Konsequenz zu verhindern. Ich biete anschließend noch drei Madhyamaka-Passus, die in dieser Weise fortgedacht so verstanden werden können, weise gleichzeitig aber darauf hin, daß es mir nicht gänzlich gelungen ist, mich davon zu überzeugen, daß die Quellenschriften einen solchen Grad ausdrücklicher Rückbezüglichkeit erreicht haben. Unabhängig davon dokumentieren sie, welch hohes Reflexionsniveau schon die antike Philosophie Asiens erreicht hatte, gegenüber welchem sich ein beträchtlicher Teil der heutigen Denkbemühungen ganz simpel als ‚bodenständig' erweist.

Hier zunächst eine Argumentationssequenz aus den um die Schaffenszeit Candrakīrti's entstandenen Werken von Jízàng (549–623), dem bedeutendsten Exponenten des Sān-lùn-zōng, des chinesischen Madhyamaka. Eine Skalierung nach den hiesigen Vorüberlegungen möge ein jeder zur Übung selbst versuchen. Man liest in einer seiner Schriften, daß nach der traditionellen Lehre das Auffassen von Sein und Nicht(sein) (有無即 *yǒu wú jí*) Saṃsāra, deren Nicht-Annahme (不受 *bù shòu*) Nirvāṇa genannt werde. Jedoch impliziere die Annahme von Saṃsāra wie die von Nirvāṇa gleichermaßen Saṃsāra. Saṃsāra sei nämlich die Erregung des Geistes/Gemüts (動心 *dòng xīn*), Nirvāṇa hingegen dessen Nicht-Erregung (不動 *bù dòng*).[121] „Der Grund dafür ist folgender: die verschiedenen Dinge (法 *fǎ* / *dharmāḥ*) sind weder je [nach Art] des Saṃsāra noch auch [nach Art] des Nirvāṇa. Nur weil der Haufe der

[121] Cf. Jízàng, Zhōng-guān-lùn-shū, Taishō, Nr. 1824, 42.157a28–b8; englische Übersetzung bei Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China, p. 108.

Geborenen getäuscht wird (虛妄 *xū wàng*), wird/entsteht ihm Saṃsāra. Um Saṃsāra zu unterbinden (止 *zhǐ*), wird des Überzeugens willen von »Saṃsāra« gesprochen. Wenn man Saṃsāra beseitigt hat (除 *chú*), ist auch Nirvāṇa verschwunden (亦息 *yì xī*).“[122] Jízàng's Lehre von der mehrfach gestuften Wahrheit in polylemmatischer Form wird uns später noch intensiv beschäftigen.

Wollte man sich auf diese Art hoch-reflexiver Diskursivität einlassen, dann könnte es gelingen, die Worte des Ārya selbst in diesem Sinne auszulegen: „Weder wird man durch Seiendes (*yod pa* / *bhāva*) noch auch vom Dasein (*srid pa* / *bhava*) durch Nichtseiendes (*med pa* / *abhāva*) erlöst; durch tiefe Einsicht in das Seiende und Nichtseiende (*dnogs dang dngos me yongs shes pa* / *bhāva-abhāva-parijñānāt*) werden Große Seelen erlöst. Die die Dasheit nicht sehen (*atattva-darśinaḥ*), stellen sich »Saṃsāra« und auch »Nirvāṇa« vor; die die Dasheit sehen, stellen sich weder Saṃsāra noch Nirvāṇa vor. Sowohl Nirvāṇa als auch Saṃsāra, diese zwei sind nicht evident/existent; Nirvāṇa wird [ja] gerade »Tiefeneinsicht in das Dasein« (*parijñānaṃ bhavasya*) genannt.“[123] Zur Untermauerung dessen noch ein

---

[122] Jízàng, Zhōng-guān-lùn-shū, Taishō, Nr. 1824, 42.155b21–24: 所以然者。諸法未曾生死。亦非涅槃。但爲衆生虛妄故成生死。爲止生死故強説涅槃。生死若除則涅槃亦息。*suǒ yǐ rán zhě. zhū fǎ wèi céng shēng sǐ. yì fēi niè pán. dàn wéi zhòng shēng xū wàng gù chéng shēng sǐ. wéi zhǐ shēng sǐ gù qiáng shuō niè pán. shēng sǐ ruò chú zé niè pán yì xī.* Cf. Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China, pp. 108–110, englische Übersetzung o.c., p. 109.

[123] Nāgārjuna, Yuktiṣaṣṭikā-Kārikā 4–6, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, pp. 102/105: *yod pas rnam par mi grol te // med pas srid pa 'di las min / dngos dang dngos med yongs shes pas // bdag nyid chen po rnam par grol / saṃsāraṃ ca-eva nirvāṇaṃ manyante 'tattva-darśinaḥ | na saṃsāraṃ na nirvāṇaṃ manyante tattva-darśinaḥ ‖ nirvāṇaṃ ca bhavaś ca-eva dvayam etan na vidyate | parijñānaṃ bhavasya-eva nirvāṇam iti kathyate ‖*. Cf. C. Lindtner, From Brahmanism to Buddhism, pp. 20–21; die vermutliche kanonische Vorlage im Majjhima-Nikāya werde ich später noch zitieren.

weiterer Beleg aus dem Œuvre des Meisters: „Kommen, Gehen und Bleiben sind hinsichtlich Welt und Nirvāṇa nicht dasheitlich/real/wahr (*na tattvataḥ*); welchen Unterschied sollte es de facto (*arthataḥ*) zwischen beiden also geben?“[124]

Alle Auslegungen, vor allem westliche, die sich mit ihrem Denken zu früh am Ziel wähnen und bei einem zu niedrigen Prinzip halt machen, dieses aber für das letzterklärende halten, bleiben diesbezüglich in einem kruden Positivismus stecken und projizieren diesen in das Mahāyāna hinein,[125] während andere zur Erklärung dieses Philosophems irgendwelche frei erfundene Besonderheiten der buddhistischen Logik oder des asiatischen Denkens vorbringen. Einer Verkürzung der ont-epistemischen Gesamterstreckung machen sich auch die wenigen, sich auf das Madhyamaka und/oder Advaita berufenden Gelehrten schuldig, die in einem fort die Seligkeitsinseln eines überkategorialen Holismus und einer global-überglobalen Vernunft beschwören, ohne dabei den Kraftakt einzufordern und sich abzuverlangen, sich bis zu diesem Punkt zunächst einmal hinzuquälen, gerade als ob diese ‚retroszendent-totalisierte Transzendenz‘, man verzeihe diesen Ausdruck, bedenke ihn

---

[124] Nāgārjuna, Ratnāvalī 1.64, ⟨ed.⟩ M. Hahn, p. 26.13–16: *dvayor apy āgati-gatī yat sthitiś ca na tattvataḥ | loka-nirvāṇayos tasmād viśeṣaḥ ka iva-arthataḥ ‖*, meine Erläuterung in eckigen Klammern; ⟨ed./tr.⟩ G. Tucci (1934), pp. 321/322 (Text und Übersetzung weichen von zitierter Edition ab); ⟨ed./tr.⟩ Y. Okada, p. 62 (in der chinesischen Übersetzung ist das Original vermutlich durch verderbte sanskritische Textgrundlage nicht wiederzuerkennen); ⟨trr.⟩ J. Hopkins et al., p. 26.

[125] D. A. Arnold, Buddhists, Brahmins, and Belief. pp. 170–171, meint, mit Hilfe der Gleichsetzung von *upādāya prajñapti* und *pratītya-samutpāda,* und damit der Leerheit der Leere, die uns in die Welt zurückwerfen würde, den Realismus des Madhyamaka retten zu können, und verkürzt dieses damit zu einem westlich-gegenwartsspezifischen Positivismus, in dem der Schritt zum existentiellen Erfahren der Leerheit qua Nirvāṇa nicht thematisiert ist, wie auch die Zielkategorie des gesamten Buddhismus im Register des Buches gar nicht vorkommt.

aber genau, schon dadurch realisiert wäre, daß man bis zu ihr hin-, hinauf- oder hinüberreflektiert hat.

Wer in der berühmten Ununterschiedenheitsformel von Nirvāṇa und Saṃsāra, sei es unter positivem oder, wie ebenso aufgewiesen, unter negativem Vorzeichen, mit nicht wenigen und nicht gerade unbedeutenden Interpreten und Exegeten eine Verletzung der Denkgesetze erblickt, dessen Sehvermögen soll mit dem Gegenargument geschärft werden, daß diese, wie jede Aussage, die Eindeutigkeit und Gültigkeit einfordert, der zweiwertigen Logik samt konservativen (mehrwertigen) Erweiterungen konform sein muß. Um sie in „widerspruchsfreiem Sinn zu verstehen, sind meines Erachtens folgende Annahmen unumgänglich: 1. Das Wort »*saṃsāra*« bezeichnet das Dasein, wie es lebende Wesen erfahren, die es nur im Sinn weltlicher Wahrheit begreifen. 2. »Nirvana« bezeichnet dieses Dasein, sofern es mit der Einsicht gelebt wird, daß alles *kū* [Leere] (und *engi* [Bedingtes Entstehen]) sei. 3. Beide Terme bezeichnen denselben Bereich. Sie haben dieselbe Extension, aber verschiedene Intension. So beziehen sich »Morgenstern« und »Abendstern« auf denselben Gegenstand, ohne dabei denselben Sinn zu besitzen.“[126] Das genau bestätigen zwei Aussprüche des ehrwürdigen Nāgārjuna selbst: „Was seiend (*bhāva*) Kommen und Gehen ist, referentiell/erfaßt (*upādāya*) oder bedingt (*pratītya*), dieses, sofern unbedingt (*apratītya*) und irreferentiell/unerfaßt (*anupādāya*), wird als Nirvāṇa bezeichnet.“[127]

---

[126] G. Paul, Philosophie in Japan, p. 136, meine Übersetzung der japanischen Begriffe in eckigen Klammern; cf. Ng Yu-Kwan, The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic, pp. 365–366

[127] Nāgārjuna, MMK 25.9: *ya ājavaṃ-javī-bhāva upādāya pratītya vā | so 'pratītya-anupādāya nirvāṇam-upadiśyate* ‖; der Kommentar von D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, p. 361, zu Vers 25.9 der ›Kārikā‹, der den von ihm beschimpften scholatisch-metaphysischen Buddhisten eine Reifikation von Buddha's Lehre über Saṃsāra und Nirvāṇa durch die Wahrheitsstufentheorie von *saṃvṛti* (Verbergung/Konvention) und

„Deshalb gerät man durch die Auslöschung/Nirvāṇisierung (*nirvṛtes*) de facto (*arthataḥ*) nicht in ein Fehlen/Ausfallen/Nichtvorhandensein (*ūnatvam*) von Welt, und gefragt, ob die Welt ein Ende habe, schwieg der Held [sc. Buddha] stille."[128]

Die Nicht-Unterscheidung des Ortes von Unheil oder Heillosigkeit und von Geheiltsein, Heil wie Heiligkeit erweist sich bei genauer Überlegung als mahāyānistische Apokatástasis (Wiederherstellung des vollkommenen Zustands) im Mitten- und (Doppel-)Nullbereich der Indifferenz (*aviśeṣa*), Merkmallosigkeit (*alakṣaṇatā*) und Zweiheitslosigkeit (*advayatva*) von Sein und Nichts, Fassen und Lassen, Denken und Gedankenstillstand, Reden und Schweigen, in welcher der aus dem Daseinstraum Erwachte, der Tathāgata, inmitten von sowohl Saṃsāra als auch Nirvāṇa, genau gesagt, inmitten von sowohl „sowohl Saṃsāra als auch »Nirvāṇa«" als auch Nirvāṇa (λ_6) wie von weder Saṃsāra noch Nirvāṇa, und wiederum präzise augedrückt, inmitten von weder „sowohl Saṃsāra als auch »Nirvāṇa«" noch Nirvāṇa (λ_7) so lebt, wie es eben (geworden) ‚ist' (*yathā-bhūta*): als So–Gegangener (*tathā-gata*), gleichermaßen So–Gekommener (*tathā-āgata*) und schließlich auch als So–Nichtgegangener (*tathā-agata*) in der wirklichen Soheit/Wahrheit, der Soigkeit, so wie sie ist (*bhūta-tathatā*).[129]

---

paramārtha (höchstes Gut, äußerster Sinn) vorwirft, welche falsche Ansicht durch Nāgārjuna hier aufgegriffen und zurechtgerückt werde, ist ungerechtfertigt, wenn man das Logion als Explikation der diesbezüglich offenbar schwer zu verstehenden Madhyamaka-Lehre auffaßt.

[128] Nāgārjuna, Ratnāvalī 1.73, ⟨ed.⟩ M. Hahn, p. 30.9–12: *nirvṛtes tena lokasya nopaity ūnatvam arthataḥ | antavān iti lokaś ca pṛṣṭas tuṣṇīṃ jino 'bhavat* ‖; ⟨ed./tr.⟩ G. Tucci (1934), pp. 323/324; ⟨ed./tr.⟩ Y. Okada, p. 62 (im chinesischen Text ist der Sinn des ersten Versteils ins Gegenteil verkehrt); ⟨trr.⟩ J. Hopkins et al., p. 27.

[129] L. Schmithausen, Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus, pp. 112–113: „*Tathatā* wird meist – … – mit »Soheit« wiedergegeben, also als Abstraktbildung zu *tathā* (»so«) aufgefaßt.

Die Idee des »einfach so« oder »wie es eben ist« läßt sich bis in eine Entwicklungsphase indischer Spekulation zurückverfolgen, die nach derzeitigem historio-doxographischem Forschungsstand erst den Boden bereitete, aus dem verschiedene konkurrierende religiös-metaphysische Systeme, so auch der Buddhismus, heranwachsen konnten. Auf ein Sosein-Lassen oder So-Seinlassen, das nicht mehr innerhalb von Gegensatzpaaren, d.h. gegenstandsbezogener Kategorien, denkbar ist, und damit den Zusammenfall bzw. das Zusammenfallen der denknotwendigen, doch durch Denken selbst als vorläufig (an)erkannten Dichotomie von All/Welt (Leid) und Selbst (Leidlosigkeit), der Intentionalität also, be-deutet, wird nämlich schon in einer der ältesten Upanischaden abgehoben: „Das ist dein Ātman, der in(nerhalb von) allem ist. Welcher, Yājñavalkya, ist in(nerhalb von) allem? Derjenige, der Hunger und Durst, Betrübnis und Bewußtseinstrübung/Verwirrung, Alter und Tod übersteigt. Wahrlich, nachdem sie diesen Ātman erkannt haben, nachdem die Brahmanen sowohl vom Verlangen nach Nachkommen als auch vom Verlangen nach Besitz, wie vom Verlangen nach der Welt abgelassen haben, wandern sie nun als Bettler umher. Was Verlangen nach Nachkommen ist, ist Verlangen nach Besitz; was Verlangen nach Besitz ist, ist Verlangen nach der Welt; diese beiden aber sind bloß(e) Verlangen (λ_1). Daher dürfte der Brahmane, der die Gelehrsamkeit verlernt hat, in kindlicher Einfalt weilen wollen ($-\lambda_2$). Sowohl kindliche Einfalt als auch Gelehrsamkeit gänzlich verlernt habend ($-\lambda_3$), ist er Schweigender (λ_4); sowohl Nichtschweigen wie Schweigen gänzlich verlernt habend, ist er Brahmane [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$]. Dieser Brahmane: wodurch mag er [ein solcher] sein? Dadurch, wodurch er eben ein solcher sein mag/

Genau genommen ist das Wort aber von einem Adjektiv *tatha* (»soig«, d.h. »wahr«) abgeleitet und bedeutet infolgedessen »Wahrheit«.“

dürfte (λ_6). Anderes als dies ist leidvoll.“[130] Ebenfalls aus der Hindu-Tradition, doch aus viel späterer Zeit, vermutlich dem 13./14. Jh., folgender Spruch, der wie eine Erläuterung dazu erscheint: „Selbst jener, von dem das Undenkbare gedacht wird, ist der Form des Denkens hingegeben; verzichtet habend auf dieses Denken [Meditieren/Erwägen], weile ich darum genau/nur/eben so (*evam eva*).“[131]

Tetra- bzw. hexalemmatisch unüberbietbar liegt diese Einsicht im ›Mahāprajñāpāramitā-Śāstra‹ in Zusammenhang mit der wahren Lehre, den Maßregeln des Buddha (Buddha-Dharma) vor, welche auffordern, die im chinesischen Buddhismus so genannten Vier Zu-Transzendierenden, Loszuwerdenden oder Zu-Eliminierenden (四絶 *sì jué*), den Assertionsvierkant (四句 *sì jù* / *catuṣkoṭi*) also, tatsächlich abzuwerfen, um

---

[130] Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 3.5.1, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 104, meine Druckfehlerkorrektur in Übereinstimmung mit ⟨ed./tr.⟩ S. Radhakrishnan, pp. 220–221: *eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ | katamo yājñavalkya sarva-antaro yo-'śanāyā-pipāse śokaṃ mohaṃ jarāṃ mṛtyum-atyeti | etaṃ vai tam-ātmānaṃ viditvā brāhmaṇāḥ putra-eṣaṇāyāś-ca vitta-eṣaṇāyāś-ca loka-eṣaṇāyāś-ca vyutthāya-atha bhikṣācaryaṃ caranti yā hi-eva putra-eṣaṇā sā vitta-eṣaṇā yā vitta-eṣaṇā sā loka-eṣaṇā-ubhe hi-ete eṣaṇe eva bhavatas-tasmād brāhmaṇaḥ pāṇḍityaṃ nirvidya bālyena tiṣṭhāsed-bālyaṃ ca pāṇḍityaṃ ca nirvidya-atha munir-amaunaṃ ca mau-naṃ ca nirvidyā-'tha brāhmaṇaḥ sa brāhmaṇaḥ kena syād-yena syāt-tena-īdṛśa eva-ato-'nyad-ārtaṃ … ‖*. Indizierung der Lemmata im Mittelteil vornehmlich nach sprachlichen Kriterien. Zum »Verzicht« auch o.c. 4.4.22, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 119, und die Quelle für die zuerst zitierte Stelle: Śatapatha-Brāhmaṇa 14.7.2.26, ⟨ed.⟩ A. Weber, p. 1090. Ähnlich: Mahābhārata (Mokṣa-Dharma) 12.185.3.1–3, ⟨edd.⟩ V. S. Sukthankar / S. K. Belvalkar / P. L. Vaidya = ⟨tr.⟩ P. Deussen, pp. 173–174: XII.192.3 (7004); A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.202–203 (The Vedic Doctrine of “Silence”).

[131] Aṣṭāvakra-Gītā 12.7: *acintyaṃ cintyamāno 'pi cintā-rūpaṃ bhacaty asau | tyaktvā tad-bhāvanaṃ tasmād-evam eva-aham āsthitaḥ ‖*; cf. o.c. 12.1–8; 14.4; 18.18; 18.21; 18.24–26; 18.47–49; 18.63–65; 18.87. Zum Das-Sein, was Es ist, So-Sein, Weder-so–Noch-so-Sein im Neoplatonismus cf. Plotinos, Enneaden 6.8.9.32–48 §§ 81–85.

schließlich die Haltung zu benennen, die einzunehmen ist, wenn das vollbracht ist. Dieses Sextupel drängt die Gedankenstaffelung des Mittleren Weges zusammen mit seinem weisheitspraktischen Sinn auf eine einzige griffige Lemmaformel zusammen. Ich gebe die schroffe Sentenz buchstäblich wieder, so man das bei einer Übersetzung aus dem Chinesischen sagen kann: „Buddha-Dharma (佛法 *fó fǎ*): nicht haften am Sein (不著有 *bù zháo yǒu*) ($-\lambda_1$), nicht haften am Nichts (不著無 *bù zháo wú*) ($-\lambda_2$), am (Sowohl-)Sein-(als-auch-)Nichts auch nicht haften (有無亦不著 *yǒu wú yì bù zháo*) ($-\lambda_3$), am Weder-Sein-noch-Nichts (非有非無 *fēi yǒu fēi wú*) {Weder-Nichts-noch-nicht-Nichts (非非有非非無 *fēi fēi yǒu fēi fēi wú*)} auch nicht haften (亦不著 *yì bù zháo*) ($-\lambda_4$), am Nicht-Haften (不著 *bù zháo*) [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$] auch nicht haften (亦不著 *yì bù zháo*) (λ_6).“[132]

Die theoretische wie praktische Überzeugungskraft dieser selbstreferentiellen Gedankenführung erweist sich darin, daß sie unter unmißverständlicher Bezugnahme auf den und Anleihe beim chinesischen Mittelweg-Buddhismus (Sān-lùn) in den Daoismus, dem sie sozusagen in autochthoner Rohfassung bereits bekannt war, von den Protagonisten der Schule des Doppelten Mysteriums (Chóng-xuán-zōng) integriert wurde. Diese Richtung des Daoismus führte ihren Namen in erster Linie auf die vorletzte Sinneinheit des ersten Kapitels von Lǎozǐ's ›Dào-

[132] (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn), Taishō, Nr. 1509, 25.338b25–27 (varia lectio in geschweiften Klammern): 佛法不著有不著無。有無亦不著。非有非無 {非非有非非無} 亦不著。不著亦不著。*fó fǎ bù zháo yǒu bù zháo wú. yǒu wú yì bù zháo. fēi yǒu fēi wú* {*fēi fēi yǒu fēi fēi wú*} *yì bù zháo. bù zháo yì bù zháo.* Cf. Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China, p. 28. Zusätzliches zum Lassen des Lassens oder der gelassenen Gelassenheit im Madhyamaka, bei Śaṅkara und in der mittelalterlichen deutschsprachigen Mystik in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 637–643.

dé-jīng‹ (konjekturale Datierung zwischen dem 5. und 3. Jh. v. Chr.)[133] zurück, wo vom Mysterium über Mysterium, vom Mehr-als-Verborgenen, vom Geheimnis und noch tieferen Geheimnis, vom noch Unergründlicheren des Unergründlichen, vom Okkultesten des Okkulten (玄之又玄 *xuán zhī yòu xuán*), die Rede ist.[134]

Sachlich konnte sie aber auch an die Ausführungen eines der daoistischen Urväter, Zhuāngzǐ (ca. 4./3. Jh.), anschließen. Einerseits findet sich bei ihm schon eine Argumentation mehrstufigen Abstiegs zum unhintergehbaren Ungrund qua dreifachem Anfang (始 *shǐ*), Sein (有 *yǒu*), Nichts (无 *wú*), einfach (未无 *wèi wú*) und schließlich zweifach depotenziertem Nichts (未未无 *wèi wèi wú*),[135] die Chéng Xuán-yīng (7. Jh.), in der sinologischen Forschung als der tiefsinnigste Vertreter des Doppelten Mysteriums eingeschätzt,[136] der von seinem Landesfürsten sogar beauftragt wurde, an der Übersetzung des ›Dào-dé-jīng‹ ins Sanskrit mitzuwirken,[137] für Grade der Loslösung aus den Extremen von Sein und Nichts hielt.

---

[133] Cf. Chan Wing-tsit: A Source Book in Chinese Philosophy, pp. 136–138.

[134] Cf. Lǎozǐ, Dào-dé-jīng 1, ⟨ed./tr.⟩ T. Izutsu, pp. 28–29; I. Robinet, Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII[e] siècle, pp. 108–116, 129–133; eadem, LAO ZI et le Tao, pp. 206–207; eadem, Chongxuan Twofold Mystery; F. Assandri, Die Debatten zwischen Daoisten und Buddhisten in der frühen Tang-Zeit und die Chongxuan-Lehre des Daoismus, pp. 476–481; Yu Shi-yi, Reading the *Chuang-tzu* in the T'ang Dynasty, p. 60.

[135] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-jīng 2.8, ⟨tr.⟩ V. H. Mair, p. 18, ⟨ed.⟩ Zhuangzi-yinde, p. 5.49–51; Übersetzung mit metaphysisch tiefsinnigem Kommentar bei T. Izutsu, The Absolute and the Perfect Man in Taoism, pp. 426–429; idem, Sufism and Taoism, pp. 377–379, 482–483.

[136] Cf. Yu Shi-yi, Reading the *Chuang-tzu* in the T'ang Dynasty, p. 63.

[137] Cf. I. Robinet, Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII[e] siècle, p. 104.

»Sein ist« (有有也者 *yǒu yǒu yě zhě*) (λ_1) werde eingeführt, um zu zeigen, daß die Gesamtheit der Myriaden von Gestaltungen (萬象森羅 *wàn xiàng sēn luó*) leere/nichtige Illusion (虛幻 *xū huàn*) ist, weshalb sich gerade im Sein die Leere verkörpere (體空 *tǐ kōng*) und Sein verworfen werde (遣有 *qiǎn yǒu*) (λ_2). »Nichts ist« (有無也者 *yǒu wú yě zhě*): wie Sein nicht Sein, so ist Nichts nicht (ein) Nichts (有即不有亦乃無即不無 *yǒu jí bù yǒu yì nǎi wú jí bù wú*), weshalb das Nichts verworfen werde (遣於無 *qiǎn yú wú*) (λ_3). »Noch-nicht-Nichts« (有未始有無也者 *yǒu wèi shǐ yǒu wú yě zhě*) bedeutet, daß auch die Negation {des Nichts} verworfen wird (遣非{無} *qiǎn fēi* {*wú*}) (λ_4). Und »Noch-nicht-noch-nicht-Nichts« (有未始有夫未始有無也者 *yǒu wèi shǐ yǒu fú wèi shǐ yǒu wú yě zhě*) heißt schließlich, die Negation der Negation des Nichts wird ebenso verworfen (遣非非無 *qiǎn fēi fēi wú*). Deshalb weiß man, daß die hundert Verneinungen zu lassen sind (是知離百非 *shì zhī lí bǎi fēi*) und der Thesenvierkant zu überwinden ist (超四句明矣 *chāo sì jù míng yǐ*) [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$].[138]

Andrerseits finden wir bei Zhuāngzǐ eine ins Praktische weitergedachte Form einer solchen theoretischen Einsicht, die mit der vorgestellten altindischen kompatibel ist. Chéng Xuán-yīng und diejenigen, die seiner Interpretationsweise daoistischer

[138] Cf. Chéng Xuán-yīng, Zhuāngzǐ-jí-shì, ⟨ed.⟩ Guo Qing-fan, p. 38.13–16; ⟨edd.⟩ Guo Qing-fan / Wang Xiao-yu, 1.80.6b–9b; Emendation in geschweiften Klammern bei I. Robinet, Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII^{e} siècle, p. 121[1]; F. Assandri, Die Debatten zwischen Daoisten und Buddhisten in der frühen Tang-Zeit und die Chongxuan-Lehre des Daoismus, pp. 519–520; eadem, Beyond the *Daode jing*, p. 97. In der modernen Philosophie wurde der frühdaoistische Abstieg ins Ungrund-Nichts zum einen als Schichtung des Seins und seines ihm gleichgeordneten Erfahrens verstanden (Izutsu Toshihiko) und zum andern, aus meinem davon abweichenden methodischen Ansatz heraus, dem reflexionsstrukturellen nämlich, als Prinzipientheorie; zum Original und den beiden genannten Auslegungen Näheres im Daoismus-Teilband der ›Widerspiegelung des Geistes II‹.

Grundlagenschriften nahestanden, legten sie zusammen mit der Weisheit von Lǎozǐ, den Daoismus zu einer hochspekulativen Lehre ausgestaltend, nicht nur mit Hilfe einer ausgefeilten Lemmatik aus und diese somit in sie hinein, sondern dachten sie ohne Rücksicht auf ideologische Vorurteile zu Ende, was uns über die vier Positionen (Λ) und die Nicht-Position [(–Λ)=(λ_5)] hinaus zu einer, wie es in der fundiertesten Forschung schon einmal ausgedrückt wurde, geläuterten Rückkehr ins ‚Positionale', einer „Totalbejahung" (*affirmation totale*) und „gegensätzlichen Affirmation" (*affirmation contraire*) führe (λ_6).[139]

So lesen wir im ›Buch vom Südland/Nán-huá-jīng‹, daß der durch alles hindurchgehende Weg, Dào 道, weder Sein (不有 *bù yǒu*) noch Nichts (不无 *bù wú*) (λ_4) ist, als Name (名 *míng*) nur ein fiktives Konstrukt (假行 *jiǎ xíng*), daß Dào, die Grenze des Gegenständlichen, [oder: daß die Grenze zwischen Dào und dem Gegenständlichen] (道物之極 *dào wù zhī jí*) (λ_3) durch Reden und Schweigen (言默 *yán mò*) nicht mitteilbar und deshalb weder Reden noch Schweigen (非言非默 *fēi yán fēi mò*) [(–Λ)=(λ_5)] die äußerste/endgültige Diskussion/Ansicht ist (議有所極 *yì yǒu suǒ jí*) (λ_6),[140] was unter den Titeln »Von-Selbst«, Spontaneität und Natürlichkeit (自然 *zì rán*),[141] und

---

[139] Cf. I. Robinet, Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII^e siècle, pp. 104–105; 124–125; eadem, Une lecture de Zhuangzi, pp. 119, 122–123; eadem, LAO ZI et le Tao, pp. 203–205, mit Verweis auf einen ähnlichen Gedanken bei Damaskios und Meister Eckhart.

[140] Cf. Zhuāngzǐ, Nán-huá-jīng 25.10, ⟨tr.⟩ V. H. Mair, p. 267, ⟨ed.⟩ Zhuangzi-yinde, p. 73.79–82: 道不可有。有不可无。道之爲名。所假而行。… 道物之極。言默不足以載。非言非默。議有所極。*dào bù kě yǒu. yǒu bù kě wú. dào zhī wéi míng. suǒ jiǎ ér xíng. … dào wù zhī jí. yán mò bù zú yǐ zài. fēi yán fēi mò. yì yǒu suǒ jí.* Eine Übersetzungsvariante in eckigen Klammern; auf weitere kann ich hier nicht eingehen.

[141] Zum Von-Selbst (自然 *zì rán*) cf. I. Robinet, The Diverse Interpretations of the *Laozi,* pp. 143–144; eadem, Une lecture de Zhuangzi, p.

Nicht-Handeln, Nichtstun (無爲 *wú wéi*)[142] des Dào und der sich auf ihm Fortbewegenden selbstverständlich wurde.

Die ausschlaggebenden Re-flexionen, die von Chéng Xuányīng in der Auseinandersetzung mit und im Anschluß an das Madhyamaka, hier wohl besonders Jízàng, vollzogen wurden, sind im Daoismus nicht nur vorgedacht, sondern quasi schon vorformuliert, und zwar im Kommentar zum Werk namens ›Zhuāngzǐ‹ von Guō Xiàng (ca. 252–312).[143] „Kuo Siang [= Guō Xiàng] hat also alle zur chinesischen Formulierung der didaktischen Verfahren des Mâdhyamika notwendigen Hilfsmittel erstellt und meisterlich den Weg zu einer Verbreitung von Tchouang tseu [= Zhuāngzǐ] im buddhistischen Milieu bereitet, denn wenn die meisten Schlüsselbegriffe Kouo Siang's von Tchouang tseu übernommen sind, ist er es, der daraus das Werkzeug geschaffen, die verschiedenen Elemente eines Gedankensystems gemacht, sie geklärt, gehandhabt und beeinflußt hat."[144]

Das mag Doxographen verwirren, weil als Datum des Eindringens der Mittelweg-Philosophie in das Reich der Mitte erst das 4.–5. Jh. gilt, in das die Lebenszeit von Sēngzhào (374–414) fällt, der, wie allgemein anerkannt, mit seinen Traktaten,

153, samt Vergleich mit der „*Epoché* im griechischen Sinne"; o.c., pp. 130–131: „Man kann die Dinge sich selbst überlassen, ohne daß es selbst nötig wäre, die Geste des Lassens zu machen. Sie kommen ohne uns aus. Die Dinge sein lassen, ruft Zhuang zi aus." In bezug auf die Ablehnung jeglicher Perspektive inclusive der Ablehnung dieser Ablehnung wird als Parallele o.c., p. 130[32], auf ›MMK 13.8‹ verwiesen.

[142] Zum Nicht-Handeln (無爲 *wú wéi*) cf. D. Loy, Nonduality, pp. 96–132.

[143] Cf. I. Robinet, Kouo Siang ou le monde comme absolu, pp. 104–107.

[144] I. Robinet, Kouo Siang ou le monde comme absolu, p. 105, meine Einfügung der Namen in Pinyin-Umschrift.

die in der nach ihm benannten Sammlung ›Zhào-lùn‹ zusammengefaßt sind,[145] die Lehre Nāgārjuna's in China bekanntmachte, den Terminus des doppelten Mysteriums (重玄 *chóng xuán*) offensichtlich aber schon gebrauchte.[146] Wer prinzipientheoretisch denkt, wird den Durchblick jedoch behalten. Zunächst also der Wortlaut bei Guō Xiàng, der, worauf nachdrücklich hinzuweisen ist, insgesamt trotz der weitgehenden Übereinstimmung des folgend wiedergegebenen Gedankens mit den schneidensten Argumentationssequenzen des Chóngxuán-zōng, und damit indirekt des Madhyamaka, eine davon deutlich abweichende Metaphysik propagierte, welche infolgedessen die Frage aufkommen läßt, ob sie mit diesem bis zum Extrem getriebenen Mehrstufenargument überhaupt vereinbar ist. „Nichts gleicht dem Nicht-Geist [der ‚Geist–Losigkeit'] (莫若無心 *mò ruò wú xīn*) (λ_4): Verwerfen von beidem, Bejahung und Verneinung (既遣是非 *jì qiǎn shì fēi*) {(λ_4)≙[(–Λ)=(λ_5)]}; dann Verwerfen des Verwerfens (遣其遣 *qiǎn qí qiǎn*), Verwerfen und nochmals Verwerfen (遣之又遣 *qiǎn zhī yòu qiǎn*), um bis zum Nicht-Verwerfen zu gelangen (以至於無遣 *yǐ zhì yú wú qiǎn*) (λ_6). Danach gibt es weder (Zu-)Verwerfen(des) noch Nicht-(Zu-)Verwerfen(des) (然後無遣無不遣 *rán hòu wú qiǎn wú bù qiǎn*) (λ_7), und Bejahung wie Verneinung ist man (wie) von selbst entledigt (而是非自去矣 *ér shì fēi zì qù yǐ*).“[147]

---

[145] Englische Übersetzung bei W. Liebenthal, *Chao Lun*. The Treatises of Seng-chao.

[146] Cf. F. Assandri, Die Debatten zwischen Daoisten und Buddhisten in der frühen Tang-Zeit und die Chongxuan-Lehre des Daoismus, pp. 495–497.

[147] Guō Xiàng, Zhuāngzǐ-jí-shì, ⟨ed.⟩ Guo Qing-fan, p. 38.8–9, ⟨edd.⟩ Guo Qing-fan / Wang Xiao-yu, 1.79.1c: 莫若無心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。*mò ruò wú xīn, jì qiǎn shì fēi, yòu qiǎn qí qiǎn. qiǎn zhī yòu qiǎn zhī yǐ zhì yú wú qiǎn, rán hòu wú qiǎn wú bù qiǎn ér shì fēi zì qù yǐ*. Satzzeichen nach der zweitgenannten Ausgabe; alternative Übersetzung in eckigen Klammern;

Doch ist damit nicht nur die Formulierung, sondern mit ihr auch die Strukturierung einer Reflexionsmetaphysik gegeben, die allenfalls noch zu einer systematischen Gesamtkonzeption ausgebaut und griffig wie stimmig artikuliert werden mußte. Beides leistete namentlich Chéng Xuán-yīng. Er fügte sowohl die Meta-Ebenen begrifflich-denkerischer Negation als auch die daran anschließenden Intensivierungsstufen existentiell-mystischen Lassens[148] unter einer ausgiebigen Heranziehung polylemmatischer Argumentationsfiguren zu einer selbstreferentiell vollbewußten Prinzipientheorie. „Philosophen des Doppelten Mysteriums verwendeten die Technik des Tetralemmas innerhalb einer kohärenten und systematischen daoistischen Philosophie."[149] Das ist aber nur dann möglich, wenn

---

cf. I. Robinet, Kouo Siang ou le monde comme absolu, p. 105; eadem, Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII[e] siècle, p. 111. Zu den indischen Vorgaben und dem im chinesischen Buddhismus, besonders im Chán (jap. Zen), wichtigen Nicht-Geist (無心 *wú xīn*) und Nicht-Denken (無念 *wú niàn*) cf. Jan Yün-hua, A Comparative Study of 'No-Thought' (wu-nien) in some Indian and Chinese Buddhist Texts; zum Gebrauch von Nicht-Geist (無心 *wú xīn*) bei Chéng Xuán-yīng: M. Harack, Cheng Xuanying's Conception of the Sage in the *Zhuangzi,* pp. 53, 68, 72, 92–99.

[148] 玄 *xuán,* auch verbal verstanden, cf. Yu Shi-yi, Reading the *Chuang-tzu* in the T'ang Dynasty, pp. 69, 77, 87; I. Robinet, Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII[e] siècle, pp. 108–110; aufgefaßt als praktisches Lassen oder Verzichten über das theoretische Verneinen hinaus, Leere also als (Ent-)Leerung, cf. eadem, LAO ZI et le Tao, pp. 206–207: „Diese doppelte geistige Bewegung greift gleichermaßen auf der theoretischen und begrifflichen wie auf der existentiellen und mystischen Ebene."

[149] F. Assandri, Beyond the *Daode jing,* p. 99; zur Polylemmatik des Chóng-xuán cf. o.c., pp. 95–99, 133–137, 144–147, 183–188; eadem, Die Debatten zwischen Daoisten und Buddhisten in der frühen Tang-Zeit und die Chongxuan-Lehre des Daoismus, pp. 490–491, 517[2327], 521; I. Robinet, Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII[e] siècle, pp. 117–128; Yu Shi-yi, Reading the *Chuang-tzu* in the T'ang Dynasty, pp. 70–71, 84–89.

dem denkerischen Instrumentarium gewisser Lehrsysteme die Eigenschaft zugestanden wird, nicht einfach nur im historiodoxographisch nachweisbaren Austausch gestanden zu sein, sondern überhaupt grundsätzlichen Bedingungen metaphysischer Spiegelung und Widerspiegelung Genüge zu tun.

„Der leidenschaftliche Jedermann hängt nur am Seienden (滯於有 *zhì yú yǒu*) (λ_1). Der leidenschaftslose Edelmann hängt wiederum am Nichts (滯於無 *zhì yú wú*) (λ_2). Daher wird vom ersten »Unergründlichen« (玄 *xuán*) gesprochen, um dieses zweifache Festhalten (雙執 *shuāng zhí*) [(λ_1)+(λ_2)=(λ_3)] zu beseitigen (遣 *qiǎn*). Deshalb jedoch die Besorgnis, der Lernende könnte an diesem »Unergründlichen« (玄 *xuán*) hängen (λ_4). Nun sagt er »nochmals Unergründliches« (又玄 *yòu xuán*) und es wird danach auch noch diese Beeinträchtigung beseitigt. Infolgedessen gibt es nicht nur kein Hängen (不滯 *bù zhì*) (λ_5), sondern auch kein Hängen am Nicht-Hängen (不滯於不滯 *bù zhì yú bù zhì*); das sind die Grade der Beseitigung (則遣 *zé qiǎn*) [der beiden Kanten/Extreme (兩邊 *liǎng biān*)]. Deshalb sagt er »Unergründliches und abermals Unergründliches« (玄之又玄 *xuán zhī yòu xuán*) (λ_6).“[150] „Als »Unergründliches«

[150] Chéng Xuán-yīng, Jí-chéng-xuán-yīng-dào-dé-jīng-kāi-tí-xù-jué-yì-shū, ⟨ed.⟩ Yan Ling-feng, pp. 303.9–304.1: 有欲之人唯滯於有 無欲之士又滯於無 故說一玄以遣雙執又恐 學者滯於此玄 今說又玄更袪後病 既而非但不滯亦乃不滯於不滯 此則遣 故曰玄之又玄 *yǒu yù zhī rén wéi zhì yú yǒu wú yù zhī shì yòu zhì yú wú gù shuō yī xuán yǐ qiǎn shuāng zhí yòu kǒng xué zhě zhì yú cǐ xuán jīn shuō yòu xuán gèng qū hòu bìng jì ér fēi dàn bù zhì yì nǎi bù zhì yú bù zhì cǐ zé qiǎn gù rì xuán zhī yòu xuán*. Cf. I. Robinet, Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII^{e} siècle, p. 110 (die m.E. nicht erforderliche Textergänzung aus einer Parallelstelle desselben Werks (cf. ⟨ed.⟩ Yan Ling-feng, p. 315.7) durch die Autorin gebe ich in eckigen Klammern wieder); eadem, LAO ZI et le Tao, p. 206; F. Assandri, Die Debatten zwischen Daoisten und Buddhisten in der frühen Tang-Zeit und die Chongxuan-Lehre des Daoismus, p. 489; eadem, Beyond the *Daode jing*, pp. 207–208; o.c., p. 208[9], folgende Erläuterung: „*Zhi* 滯 bedeutet Anhaftung wie auch Hindernis. Der Text meint beides: die Anhaftungen und das Festhalten sind für den

bezeichnet (言 *yán*) man, was sich als Tiefes und Abgeschiedenes, ebenso als Nicht-Festhängen (不滯 *bù zhì*) erweist. Es wird Tiefstes und Abgeschiedenstes, Nicht-Festhängen (不滯 *bù zhì*) und Nicht-Haften (不著 *bù zhù*) genannt, weder Hängen am Sein (不滯有 *bù zhì yǒu*) noch Hängen am Nichts (不滯无 *bù zhì wú*) (λ_4), wie ja auch nicht Hängen am Hängen (不滯於滯 *bù zhì yú zhì*) [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$], alsdann nicht Hängen am Nicht-Hängen (不滯於不滯 *bù zhì yú bù zhì*), an den hundert Negationen (百非 *bǎi fēi*), am Aussagevierkant (四句 *sì jù*) – überhaupt nichts, woran man hängen könnte, weshalb vom doppelt Unergründlichen gesprochen wird (λ_6).“[151]

In Unwissenheit darüber, daß ein dem buddhistischen Tetralemma vergleichbares Aussagemuster, gesetzt (positiv) oder ‚entsetzt‘ (negativ), wie ich in ›Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि / τετράλημμα) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken‹ auf hunderten von Seiten nachwies, in vielen Denktraditionen, zählt man seine mannigfachen Variationen hinzu, sogar in den meisten, vorfindlich ist, in Unwissenheit darüber meinte man nun, daraus eine

---

ein Hindernis, der das wahre Dao schauen will.“

[151] Chéng Xuán-yīng, Jí-chéng-xuán-yīng-dào-dé-jīng-kāi-tí-xù-jué-yì-shū, ⟨ed.⟩ Yan Ling-feng, pp. 260.7–261.2, zitiert nach emendiertem Text von I. Robinet, Les commentaires du Tao to king jusqu’au VII^{e} siècle, ohne Seitenangabe (drittletzte Seite, nach chinesischer Zählung dritte Seite, Zeilen 7–9), Übersetzung o.c., p. 256: 所言玄者。深遠之名。亦是不滯之義。言至深至遠。不滯不著。既不滯有。又不滯无。豈唯不滯於滯。亦乃不滯於不滯。百非四句。都无所滯。乃曰重玄。*suǒ yán xuán zhě. shēn yuǎn zhī míng. yì shì bù zhì zhī yì. yán zhì shēn zhì yuǎn. bù zhì bù zhù. jì bù zhì yǒu. yòu bù zhì wú. qǐ wéi bù zhì yú zhì. yì nǎi bù zhì yú bù zhì. bǎi fēi sì jù. dōu wú suǒ zhì. nǎi yuē zhòng xuán.* Cf. R. F. Sharf, Coming to Terms with Chinese Buddhism, p. 63; F. Assandri, Die Debatten zwischen Daoisten und Buddhisten in der frühen Tang-Zeit und die Chongxuan-Lehre des Daoismus, p. 487; eadem, Beyond the *Daode jing*, pp. 95–96.

buddhistische oder östliche Logik konstruieren zu müssen,[152] darin gar die Wurzel der asiatischen Kultur sehen zu können.[153] Doch allein schon das Ansinnen, damit überhaupt eine Logiktheorie im Aristotelischen oder im Sinne eines modernen symbollogisch-mathematischen Formalsystems des Schließens zu verknüpfen, ist unangebracht, da in ihm keine Ableitung, kein Syllogismus oder Kalkül vorkommt. „Es ist schwer zu sehen, wie Jayatilleke die *catuṣkoṭi* eine »Logik« nennen kann, da sie nur ein Reihe von vier Satzmustern ist, die aus »und« und »nicht« aufgebaut und mit »oder« verbunden ist. Sie ist kein Kalkül, sie bringt keine Theoreme hervor und sie hat an keiner Form von Schlußfolgerung, wie z.B. an Aristoteles' oder Dignāga's Syllogismen, teil.“[154]

Deshalb kann anläßlich der *catuṣkoṭikā* auch nicht, wie mir schon unterstellt,[155] von einer „Vierkant-Logik“ gesprochen werden, allenfalls von einem Vierkant-Logos, einer Aussageform, die die beiden Setzungsmodi von Position und Negation mit ihren möglichen Kombinationen zu einem Gesamtgebilde

---

[152] Die Widersinnigkeit dieses Vorhabens wird aufgewiesen von M. Tachikawa, An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna, pp. 132–149; G. Paul, Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen, pp. 163–166; idem, Philosophie in Japan, pp. 3, 131–134, 344.

[153] Dokumente bei G. Paul, Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen, p. 163.

[154] R. H. Robinson, Book Review: K. N. Jayatilleke: Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 76; cf. V. K. Bharadwaja, Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, p. 303.

[155] Unterstützt wird dies durch den falsch angegebenen Titel meines Essays ›Tetralogos‹ im Inhaltsverzeichnis des Sammelbandes, in dem es erschien; dort: ›Die vierfache Negationslogik im östlichen und westlichen Denken‹; im Textteil sind Überschrift und Kolumnentitel aber richtig angegeben; das Falsche iteriert F. M. Wimmer, Interkulturelle Philosophie, p. 252.

mehr oder weniger fest verbindet, einem „*Satz*quadrupel“[156]. Angesichts der vorherrschenden Unbedarftheit, was die transzendentale Dimension bei der Hermeneutik der Null-Philosophie des Mittelwegs und verwandter Denkwege angeht, mutet die meist auf dem Ausgangsniveau denkerisch repräsentierter Entitäten und deren Relationen verharrende mathematische und symbollogische Anstrengung, die derzeit zu ihrer Erschließung unter Mißachtung des Kontexts der Gesamtlehre als eines kategorialen Gebildes (und hier ist besonders die Wahrheitsstufung zu nennen) unternommen wird, geradezu grotesk an und verrät, auf welcher Ebene sich die gegenwärtige Rationalität befindet.

Mit der Feststellung, daß der Thesenvierkant keine Logik sei, ist weder gesagt, daß zur bedeutungsmäßigen Erschließung der einzelnen Glieder, von deren Verhältnis(sen) zueinander und des Gesamtsinns seiner Spielarten mit Hilfe logischer Sprachanalyse kein logisches Verständnis erforderlich wäre, noch daß Nāgārjuna’s Argumentation logischer Stimmigkeit entbehrt. „Es ist wahr, daß Leerheit etwas sein dürfte, das die Sprache übersteigt. Aber Nāgārjuna verließ die Logik nicht, um in Paradoxien Zuflucht zu suchen. Vielmehr diskutierte er die »Leerheit«, in der die Sprache zum Stillstand gekommen war, weiter, während er innerhalb der Grenzen der Logik verblieb. Nāgārjuna’s Leerheit, die dem Gipfelpunkt der Transzendenz entspricht, ist in der Tat getragen durch eine beharrliche logische Untersuchung und wird durch die Methode veranschaulicht, die sich auf das Tetralemma gründet. Aber es sollte selbstverständlich sein, daß er darauf abzielte, solche logischen Untersuchungen aufgrund der Überzeugung, daß die

[156] K. Butzenberger, Einige Aspekte zur catuskoti unter besonderer Berücksichtigung Nagarjunas, pp. 566–567.

Leerheit bei deren Abschluß zu finden sei, bis zu ihren äußersten Grenzen zu treiben."[157]

Im Grunde reichten die ersten beiden Setzungen und ihre Zersetzung zur Widerlegung allen Dogmatismus aus. „Wer .. die Welt überwinden will, der sollte in der Anstrengung seines im Unwesentlichen – bei der empirischen Feststellung von Bedingungen und Folgen und bei der philosophischen Bestimmung ihres Verhältnisses – so erfolgreichen Denkens bis zum Äußersten gehen und das elementarste Gesetz des Denkens zu erfüllen trachten, die Forderung nach entweder Identität oder Verschiedenheit. Diese Forderung, starr angewendet, wird den Verhältnissen der Welt nicht gerecht und will es nicht. Zwei Dinge sind entweder identisch oder völlig verschieden, etwas Drittes dazwischen gibt es nicht."[158]

Transzendentalphilosophisch würden damit aber nicht alle Setzungsmöglichkeiten und deren vollzugsmögliche Ent-Setzung erfaßt; die beiden Wendungen von »sowohl–als-auch« und »weder–noch«, mit Hilfe deren Philosophen und Religionsvertreter aller Zeiten und Weltgegenden vorzugsweise ihre hoch-spekulativen Gedanken ausdrücken, blieben unberücksichtigt. Daneben ist der positionierte Vierkant ein Zusätzliches zu leisten in der Lage, nämlich die sich durch Reflexion auffächernden Ebenen der Vernunftstruktur einzeln und als Gesamtkonfiguration formelhaft zu artikulieren. Das blieb in der Philosophiewissenschaft mit angrenzenden Fächern bisher unerkannt.[159] Mit dieser Entdeckung ist uns im übrigen ein

---

[157] M. Tachikawa, An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna, p. 149.

[158] T. E. Vetter, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, p. 101.

[159] An dieser Stelle möchte ich eigens auf die bedenkenswerte, in der vornehmlich philologisch-doxographisch orientierten Buddhologie wohl wegen ihrer ungenügenden Prägnanz, schweren Nachvollziehbarkeit und

hermeneutisches Instrument an die Hand gegeben, mit Hilfe dessen die Erschließung der Grundzüge von Gedankengebäuden vereinfacht, wie die Beurteilung ihrer Etagen und Grundelemente und somit die Einschätzung ihrer Stimmigkeit und ihres Wahrheitsgehalts erleichtert wird, das über die antike Anwendung des Tetralemmas allein zur Kategorisierung von Weltanschauungssystemen noch hinausreicht.

Als die Verwendung der Vier-Kanten-Anordnung in Indien ihre Blüte erlebte, verband man nämlich mit jeder Kante einen bestimmten weltanschaulichen Standpunkt: Sein, Identität, Substantialität, Permanenz, u. ä. mit der von Buddhisten gerne den orthodoxen Systemen von Sāṃkhya und Vedānta zugeschriebenen ersten (λ_1); Differenz, Partikularität, Impermanenz etc. mit der die Lehre des realistischen Abhidharma-Buddhismus kennzeichnenden zweiten (λ_2); die synthetische Vorstellung aus den beiden ersten Alternativen mit der dritten (λ_3), welcher das Jaina-Denken, das die sich gegenseitig ausschließenden Gegensätze zusammenzubringen sucht, sehr nahe steht; und mit der vierten und letzten Kante eine nihilistische, materialistische, skeptizistische oder agnostische Position (λ_4), die von Gegnern und kleineren Geistern zwar oft mit der

hohe Anforderungen an das Denken stellenden Charakters, d. h. aufgrund ihrer Sperrigkeit unbeachtet gebliebene, ja offensichtlich geradezu gemiedene (und aufgrund ihrer dadurch bedingten Unbekanntheit und Kaum-Verfügbarkeit mir deshalb bis vor kurzem leider unbekannt gebliebene) wie mit Blick auf ihre Äquivalenzen mit der Strukturtheorie der Re-flexion zu hinterfragende, unveröffentlichte Promotionsstudie von P. R. Ebbatson, The Two Truths in Buddhist Thought, with Special Reference to the Mādhyamika System, hinweisen, das Madhyamaka, inspiriert durch das Denken von und im Umkreis von Ludwig Wittgenstein als Idealsprache (Definition: o. c., pp. 43–44) zu analysieren und o. c., pp. 337–363, entsprechend die Konstruktionslogik des Aussagevierkants zu entfalten.

ultimativen Madhyamaka-Positionslosigkeit verbunden wird, in Wahrheit jedoch mit dieser nicht zu verwechseln ist.[160]

Śaṅkara (8./9. Jh.) entwendet die Denkfigur den Heterodoxien und wendet sie gegen sie, indem er vorbringt, daß durch die einzelnen Standpunkte der Ātman vom Dummkopf (*bāliśaḥ*) verhüllt (*āvṛṇoti*) würde. Die vier Positionen werden vier Philosophierichtungen zugeschrieben, deren Anhänger damit ausnahmslos als Dummköpfe tituliert sind: irgendeinem Dogmatiker (*kaścid-vādī*) (λ_1), dem (buddhistischen) Nihilisten (*vaināśikaḥ*) (λ_2), dem halb-nihilistischen, Sein-und-Nichtsein behauptenden Himmelsbekleideten (*'rdha-vaināśikaḥ sad-asad-vādī dig-vāsāḥ*), den nackten Jainas also (λ_3), und dem Verfechter der Über-/Ultimativleere (*atyanta-śūnya-vādī*), das ist der Mādhyamika und in der Ideologie der Vedāntin-s der absurde Absolut-Nihilist (*atyanta-śūnya-vādī*) (λ_4).[161] Ein Befund, bei dem Hinduismus und Buddhismus sowie die diese beforschende philosophiehistorische und doxographische Wissenschaft hinsichtlich des ontologischen Stellenwerts von (Nirguṇa- = Nirviśeṣa- = Para-)Brahman aufhorchen sollte, wird

---

[160] Cf. zu diesem Komplex P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, pp. 130–139, 171–201; dabei handelt es sich um Annäherungen, wie aus o. c., pp. 189–195, deutlich wird, wo die Beziehungen der Positionen zueinander diskutiert werden; K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, pp. 151–160; A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, pp. 460; Ng Yu-Kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika, pp. 107–115, beschreibt und erläutert die Tetralemma-Rasterung buddhistischer Hauptrichtungen in aufsteigender Ordnung bei Zhìyǐ, die dieser zum einen „Durchdringung des Weges durch die vier Tore" (四門入道 *sì mén rù dào*) und zum andern „Durchdringung des Wesens durch die vier Tore" (四門入理 *sì mén rù lǐ*), nennt, wobei Kante/*koṭi* (句 *jù*) durch Tor (門 *mén*) ersetzt ist, weil man durch es hindurch zur Befreiung gelange.

[161] Cf. Gauḍapāda, Māṇḍūkya-Kārikā (Āgama-Śāstra) 4.83, mit Śaṅkara-Bhāṣya, Samata Edition, 8.527–528; Genaueres zum Tetralemma bei Gauḍapāda und Śaṅkara in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 329–335.

doch konstatiert, daß dieses durch die Ergreifung der vier Kanten (*grahair-yāsāṃ*) für immer verdeckt wird (*sadā-āvṛtaḥ*), wohingegen derjenige, der es von diesen (Kanten) unberührt sieht (*ābhir-asprṣṭo yena dṛṣṭaḥ*), allsehend, ein Allwissender (*sa sarva-dṛk sarva-jñaḥ*) und ein im Letztsinne oder hinsichtlich des summum bonum Belehrter (*paramārtha-paṇḍita*) ist.[162]

Endlich füge ich noch eine tetralemmatische Einteilung an, die sich mir nach 35-jähriger Auseinandersetzung mit dem, was landläufig Philosophie genannt wird, geradezu aufgedrängt hat, die Graduierung der Philosophie als Disziplin gemäß ihrem heutigen Leistungsgefälle und Leistungssinn. Danach beginnt sie mit dem PhiloSophismus (λ_1),[163] einer sowohl amtlich-administrativen als auch privat-kommerziellen, im öffentlichen Rahmen veranstalteten Produktion und Präsentation leerer Worthülsen, wohlfeiler Klischees und szientistisch getarnter Ideologien, die von der Belanglosigkeit bis zur Volksverdummung reichen und meist von Gelehrten (Professoren) des so genannten Fachs in Bildungs- und Forschungsanstalten, den etablierten Medien, in Beratungs-, Gutachtergremien und wo sonst noch zum besten gegeben werden. An nächster Stelle kommt die Philosophiewissenschaft (λ_2), die ernsthafte ‚objektive' (intersubjektive) historio-doxographische, interpretative, philologische, editorische etc. Bearbeitung, Bereitstellung und Weitergabe literarischen Materials, das man gewohnheitsmäßig für Philosophie hält, daneben die mathematische Logik und

---

[162] Cf. Gauḍapāda, Māṇḍūkya-Kārikā (Āgama-Śāstra) 4.84, mit Śaṅkara-Bhāṣya, Samata Edition, 8.528.

[163] Der Begriff Philosophismus (ohne durch spezielle Schreibung angedeuteten Bezug auf den antiken Sophismus) wurde schon vor mindestens einem Jahrhundert eingeführt und neuerlich von J. Zittlau, Cogitum interruptum. Einführung in den Philosophismus, als Untertitel eines Büchleins verwendet, das o.c., pp. 6–8, eine Minimaldefinition von „Philosophismus" enthält, die vor allem auf »Ismus« in Philosophismus abhebt, ansonsten aber nichts mit ernsthafter Philosophie zu tun hat.

eventuell gewisse Aspekte der Erkenntnis- oder Wissenschaftstheorie und ‚Ethikologie'. Den ihr Zuzurechnenden gebührt ein hohes Maß an Anerkennung, da sie den grundlegenden Wissensstoff aufbereiten und zur Verfügung stellen, somit die Voraussetzungen schaffen, durch welche der Zugang zu den unterschiedlichen Fachrichtungen erleichtert, nicht selten sogar erst ermöglicht wird. Über diese hinaus, sich wünschenswerter-, doch nicht notwendigerweise auf sie stützend, geht die Philo-Sophie (Liebe zur Weisheit) (λ_3), das wahre und wirkliche, die ganze Existenz beanspruchende, meist beschwerliche, oft schmerzhafte theoretische wie praktische Streben nach Weisheit, wie es in den nach derzeitiger Dokumentenlage als solchen geltenden Stiftertraditionen der Philosophie (Indien, Griechenland, China), allen dreien, grundgelegt und vorgelebt wurde, um durch eine derart durch- und herbeigeführte Transformation aller daseinsrelevanten, i.e. der endlichen Existenz zugehörigen Wesensglieder des Menschen, physischer, psychophysischer wie psycho-mentaler, Sophía (Weisheit) (λ_4) zu erlangen, unerschütterlichen Gleichmut, unerschöpfliche Güte, geleitet von einer ungetrübten Geistes- oder Bewußtseinsklarheit, Ziel und Zweck der ganzen Bemühung.

Die Verortung von Sichtweisen nach der mit der Reflexionsstruktur verbundenen Windrose der Positionalität erleichtert die Orientierung, den Zugang zu und das Verständnis von diesen wie ihre Bestimmung im Verhältnis zu Weltbildern und der Welt ganz generell, was besagt, daß sie auch und gerade heute, in einem Zeitalter der philosophischen Einebnung und falsch verstandenen Demokratisierung geistiger Hierarchien, von unschätzbarem, bisher so gut wie unerkanntem hermeneutischem Wert ist. An wenigen Stellen außerhalb meines von gewissen Kräften so eng wie möglich gehaltenen Wirkungskreises beginnt man diesen mittlerweile wieder zu entdecken. In der buddhologischen, und in diesem Falle, der gegenwärtigen buddhistischen Literatur ist eine Zuordnung der vier Lemmata

zu den Kognitionssphären vorfindlich, die von den reflexionsstrukturellen Entsprechungen zwar geringfügig abweicht, doch insgesamt eine ähnliche Hierarchisierung des Erkenntnisvermögens vollzieht, die speziell im Yogācāra vorgegeben ist, der einer unter mehreren Hauptgegenständen eines Teilbandes der nächsten Abteilung sein wird. „1. ist // 2. ist nicht / 3. ist und ist nicht / 4. weder ist noch ist nicht. // Mit anderen Worten postulieren die vier Feststellungen: // 1. Sein (oder »Existenz« des Objekts // 2. Nichtsein // 3. Sein wie auch Nichtsein. // 4. Weder Sein noch Nichtsein. // Die ersten beiden Feststellungen beziehen sich auf den Bereich konkreter Objekte, die mit den Sinnen oder durch Begriffe wahrnehmbar sind, den Bereich starrer Entitäten, wo wir von Identität und Nicht-Identität sprechen können. Die dritte Feststellung bezieht sich auf den Bereich der Relativität und entspricht dem Stadium lebendig-organischer Ereignisse. Die vierte Feststellung bezieht sich auf den Bereich transzendenter Erfahrung, die die Sinneswahrnehmung und Begriffe übersteigt, weil ihre Objekte unendlich und nur der Intuition, d.h. direkter Erfahrung oder dem Erfahren höherer Dimensionen, zugänglich sind.“[164] Derselbe Autor nimmt das Tetralemma, wenn auch unter einem fragwürdigen Verständnis von Logik, zur Beschreibung der fortgeschrittensten Bereiche der Physik in Anspruch.[165]

Vor längerer Zeit schon wurde der Versuch unternommen, die einzelnen Kanten des affirmativen Tetralemmas als jeweilige Darstellungsform eines Denkgesetzes aufzufassen,[166] was bisher allerdings nur zu schlecht oder nicht begründeten

[164] A. Govinda, Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness, p. 233.

[165] Cf. A. Govinda, Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness, pp. 230–236.

[166] Cf. C. A. F. Rhys Davids, Logic (Buddhist), 6.133s; B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, pp. 47–48.

Zurückweisungen,[167] nicht aber zu einer wünschenswerten produktiven wissenschaftlichen Auseinandersetzung führte, die damit also noch einer Durchführung harrt. Vielleicht wird die erkenntniserweiternde Erforschung dieses Zusammenhangs in Fortführung eines Entwurfs möglich, in dem die Gesetze der (aristotelischen) Seinslogik und der von dem in der Fußnote genanntem Autor entwickelten und so bezeichneten (nicht-aristotelischen) Sinnlogik entsprechend den Reflexionsniveaus angeordnet sind.[168]

Unter Berücksichtigung des in der »Strukturtheorie der Reflexion« entscheidenden Sachverhalts der Rückbezüglichkeit des Denkens und der dadurch möglichen Stratifizierung des Gedachten, könnten dazu auch die neuesten Überlegungen eines Gelehrten zur Logik und der *catuṣkoṭi* bei Nāgārjuna in Zusammenhang mit dem Prinzip vom Widerspruch und auszuschließenden Dritten herangezogen werden, in denen das kontradiktorische Urteil beim Sinnverstehen als das »wahr-falsche« Urteil und damit eben als das ausgeschlossene Dritte fungiere und nicht einfach als falsch oder absurd abzutun sei.[169] Wäre dieser über den von mir vertretenen Ansatz mehrfach metatheoretischer Auslegung des Madhyamaka, ja des philosophischen Denkens generell, nicht nur als einer Herangehensweise mit Hilfe „dialektischer Logik“ (es fragt sich natürlich, was das ist und ob es so etwas, falls man das herausfinden kann, gibt),

---

[167] So bei R. S. Y. Chi, Buddhist Formal Logic, p. 156; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 334–335; V. K. Bharadwaja, Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of the Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, p. 310.

[168] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion), 1.53–69.

[169] Cf. ⟨tr./com.⟩ L. Geldsetzer, Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte, pp. 150–155.

hinweggegangen,[170] wobei sowohl der Gebrauch des Terminus Dialektik unscharf ist, doch in Richtung Aporetik weist, als auch nicht deutlich gemacht wird, worauf sich, was im Madhyamaka aber entscheidend ist, das jeweilige Argument bezieht, einen affirmierten und/oder negierten Aussagevierkant, und in welchem Verhältnis diese zueinander stehen, sondern seine speziell mir zugeschriebene Einschätzung dieses: „Es gehe um einen historisch beachtlichen Vorgriff auf eine transzendentale Logik im Sinne Kants und Fichtes, in der gerade die axiomatischen Voraussetzungen aller Logik, ehe sie sich in begrifflichen Fixierungen und »thetischer« Urteils- und Schlußbildung entfalte, selbst zum Thema würden."[171] systematisch wenigstens intensiver und mit größerer Sorgfalt erwogen und sie an der Fortführung und Erweiterung meines Einstiegs in dieses Forschungsgebiet, die mit der ersten Auflage des Werkes hier unternommen wurde, gemessen, dann hätte es ihm auffallen müssen, daß der reflexionstheoretische Entwurf nicht nur Fragen von Opposition, Koinzidenz und Konfundierung aufwirft und damit den diesbezüglichen Ausführungen des diskutierten

[170] Cf. ⟨tr./com.⟩ L. Geldsetzer, Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte, p. 154[53]; die Behauptung, daß ich in meinem Buch zur *catuṣkoṭi* an diese mit „dialektischer Logik" herangehe, ist allein schon deshalb, daß ich an diese überhaupt nicht mit Logik, und schon gar nicht mit dialektischer, weil es eine solche gar nicht gibt, herangehe, am wenigsten aber mit der Hegelschen Dialektik, sondern nur mehrfach metatheoretisches Denken unter Anwendung der sogenannten Denkgesetze (Logik) betreibe, aus der Luft gegriffen; entsprechend ist die Unterstellung auch mit keinem Nachweis dokumentiert; insofern läuft auch die Anschlußbehauptung, daß wenn man das tun würde, man gewisse Voraussetzungen machen müßte, die u.a. die Aufhebung der Denkgesetze implizierten, auf das gerade Gegenteil dessen hinaus, was ich vorbringe; nicht umsonst meine entschiedene Distanzierung vom dialektischen Ansinnen Hegels.

[171] Cf. ⟨tr./com.⟩ L. Geldsetzer, Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte, pp. 138–139, mit Fn. 41: „So vor allem H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein."

Autors mehr an weiter bearbeitbarem Informationsmaterial bieten dürfte als er vermeint, sondern auch Antworten hinsichtlich der Explikation ihrer Bildeprinzipien und des Gebildeten liefert, die die traditionelle Aufrechterhaltung logischer Grundsätze rechtfertigen, ohne in Frage zu stellen, daß in einer bestimmten Operationsphase der Kognition eine Konfundierung des Oppositionellen stattfindet.[172] Der Mādhyamika legt solches zwar nicht ausdrücklich dar, nimmt es jedoch implizit sehr wohl in Anspruch. Dem schwarzweiß Denkenden ist es wie Farbe für den Blindgeborenen.

In Zusammenhang mit Logik bzw. Logos, Sprache, ist darüber hinaus ein Forschungsansatz zu erwähnen, der im Resultat, nicht allerdings in der Methode von Erschließung und Entwicklung, an das erinnert, was J. G. Fichte als Bildlehre, i.e. Lehre vom Aufbau des Begriffs und Begreifens auf transzendentalphilosophischem Wege systematisch entwickelte: die strukturelle Semantik. Sie geht davon aus, daß mit jeder – durch eine konjunktiv-disjunktive Relation Bedeutung gewinnenden – Opposition (z.B. stimmhaft versus stimmlos; groß versus klein), sogenannten „Elementarstrukturen" (in der Terminologie des Aussagevierkants: entweder(λ_1)–oder(λ_2)), sowohl eine neutrale (weder–noch (λ_4)) als auch eine komplexe (sowohl–als auch (λ_3)) Dimension mit-konstituiert ist, innerhalb deren die Manifestation der auf einer semantischen Achse liegenden Polwerte stattfinden kann,[173] wodurch die Spannweite bedeutungsspezifischer Analyse und Interpretation um die Bezogenheitsmodi der Antonyme erweitert wird und sich auf diese Weise Einblicke in zeitgeist-bedingt ausgeblendete Dimensionen des Bedeutungskosmos ergeben könnten.

---

[172] Zum Verstehen und den darin vollzogenen Modi der Konfundierung cf. den in der Wissenschaftswelt noch weitgehend undiskutierten Entwurf von J. Schmucker-Hartmann, Logik des Verstehens, pp. 16–100.

[173] Cf. A. J. Greimas, Strukturale Semantik, pp. 13–23.

Mit der klassifikatorischen Anwendung einhergehend, wurde der Setzungsvierkant, gerade auch im chinesischen Buddhismus, ebenso für pädagogische Zwecke eingesetzt. „… die affirmative Form der Vier Alternativen ist erzieherisch, indem sie die Hörer anleitet, die verschiedenen Aspekte der Wahrheit in Übereinstimmung mit ihren individuellen Voraussetzungen zu erkennen oder indem sie sie anleitet, die Wahrheit auf gestufter Grundlage vom niedrigsten zum höchsten Stadium zu erkennen.“[174] Betreffs der weisheitspraktischen Implikationen des Thesenvierkants darf ich noch erwähnen, daß er demzufolge innerhalb des Buddhismus offensichtlich als Hilfsmittel zur Meditation diente.[175]

Ein Beispiel dafür ist die Lehre von den vier einfachen Bestandteilen (chin. 四料簡 *sì liào jiǎn*), sowohl Subjekt (Mensch) als auch Objekt (Umgebung) nach dem Schema eines Vierfach-Disjunktums zu überwinden. Es stammt von dem wegen seiner rüden Lehrmethoden berühmt-berüchtigten chinesischen Chán-Lehrer Línjì Yìxuán (jap. Rinzai Gigen), der im Jahre 866 starb, und ist in den ›Aufzeichnungen des Línjì/Lín-jì-lù‹, die von seinen Schülern kompiliert wurden, überliefert. Mit dessen Hilfe beschreibt der Meister seinen Stufengang zur Erleuchtung: zuerst Abstand vom Ich zu nehmen, sich dann von den Dingen loszureißen, anschließend von allem abzulassen und zuletzt alles so sein zu lassen, wie es eben ‚ist‘. „Manchmal reiße ich den Menschen weg, die Umgebung reiße ich aber nicht weg (λ_1). Manchmal reiße ich die Umgebung

---

[174] Ng Yu-Kwan, T’ien-t’ai Buddhism and Early Mādhyamika, p. 105.

[175] Cf. A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, pp. 461–462, 465, 467; F. Nef, La force du vide, p. 248; zur hier relevanten dreifachen Kontemplation (三觀 *sān guān*) kombiniert mit der dreigliedrigen Wahrheit (三諦 *sān dì*) des vermutlichen Gründers des Tiāntái-Buddhismus, Zhìyǐ, cf. Ng Yu-Kwan, T’ien-t’ai Buddhism and Early Mādhyamika, pp. 75–77, 124–152.

weg, den Menschen reiße ich aber nicht weg (λ_2). Manchmal reiße ich den Menschen und die Umgebung zusammen weg (λ_4). Manchmal reiße ich den Menschen und die Umgebung zusammen aber nicht weg (λ_3).“[176] Insofern ist es nicht weit hergeholt, wenn der Vierkant heutzutage von der westlichen Psychologie als sprossenförmige Phasengliederung der zen-buddhistischen spirituellen Praxis und der Charakterisierung des damit verbundenen Erlebens, angewandt wird.[177] Bedenkt man, daß Meditation nicht wenig mit der Kultivierung unserer psycho-mentalen Anlagen zu tun hat, dann leuchtet diese Verwendung auf Anhieb ein.

Darüber hinaus ist man im Moment und in unseren Breiten erfreulicherweise dabei, die tetralemmatische Aussageanordnung, die alle positionalen und oppositionalen Aspekte eines Sachverhalts umfaßt, für die Einteilung verschiedenster Lebensbereiche zu entdecken, um damit die allgemein verfestigte dualistische und in deren Gefolge ‚unialistische‘ Sichtweise aufzubrechen und zu einer quaternären, und somit alle denkbaren Standpunkte berücksichtigenden Umsicht zu erweitern. Interessanterweise haben die mir bisher bekannt gewordenen Versuche mit existentiellem Verstehen und der Harmonisierung zwischenmenschlicher Beziehungen, also mit Lebensbewältigung und Lebensgestaltung im weiteren Sinne zu tun. Ersterer versucht, den Aussagevierkant im Sinne einer kumulativen Schichtung von Typen der Negation auszulegen und zur

---

[176] Línjì, Lín-jì-lù, Taishō, Nr. 1985, 47.497a22–23: 有時奪人不奪境。有時奪境不奪人。有時人境俱奪。有時人境俱不奪。*yǒu shí duó rén bù duó jìng. yǒu shí duó jìng bù duó rén. yǒu shí rén jìng jù duó. yǒu shí rén jìng jù bù duó.* Meine Erläuterung zwischen eckigen Klammern; dazu Chang Chung-yuan, Original Teachings of *Ch'an Buddhism,* pp. 85–101; für Zhìyǐ cf. H.-R. Kantor, Die Heilslehre im *Tiantai*-Denken des Zhiyi (538–597) und der philosophische Begriff des ‚Unendlichen‘ bei Mou Zongsan (1909–1995), pp. 307–317.

[177] Cf. K. Puhakka, Awakening from the Spell of Reality, pp. 138–140.

Analyse ethisch-religiöser Werte heranzuziehen,[178] was einer inhaltlichen Variante meines hierarchischen Verständnisses des Tetralemmas und der damit beschriebenen Struktur nahesteht. Von den nächsten drei ist der eine, vom selben Autor, einem Logikspezialisten höchsten akademischen Grades mit Kenntnissen der Philosophie Nāgārjuna's, im Mikrobereich von Gruppen und Organisationen unter der Thematik psychosozialer Problemlösungsstrategien angesiedelt.[179] Der davon ausgehende zweite, der das Tetralemma, pentalemmatisch aufgefaßt, zur Explikation des System-Begriffs verwendet, wird gleich anschließend in Zusammenhang mit meinen Erwägungen zur Systemtheorie vorgestellt. Der dritte ist nicht viel mehr als eine methodische Andeutung oder Anweisung auf der Ebene sozialer Großgebilde, der politischen Friedens- und Konfliktforschung.[180]

Implizit findet sich in der Literatur zudem so mancher Ansatz, der mit dem Thesenvier- oder mindestens Thesendreikant operiert, ohne ein ausdrückliches Bewußtsein von seinem

---

[178] Cf. M. Varga von Kibéd, Aspekte der Negation in der buddhistischen und formalen Logik.

[179] Cf. M. Varga von Kibéd / I. Sparrer, Ganz im Gegenteil, pp. 77–94; in der darin entwickelten Theorie der „Tetralemmaaufstellung" wird auch die negierte Form des Tatralemmas berücksichtigt, die schwache fünfte Position oder einfache Musterunterbrechung: „all dies nicht", die vier Lemmata nämlich, und die Negation selbst dieser, die starke oder reflexive fünfte »Position« oder reflexive Musterunterbrechung: „und selbst das nicht", cf. o.c., pp. 90–94, wobei ersterer rein formal unser $[(-\Lambda)=(\lambda_5)]$, zweiterer (λ_6) zuzuordnen wäre, sich die Inhalte der Positionen der Tetralemmaaufstellung jedoch himmelweit unterscheiden von den reflexionsstrukturellen, jene empirisch, quantitativ-relativ, diese metempirisch, qualitativ-absolut; ob diese Methode nicht sehr leicht zu Manipulationszwecken ge- und mißbraucht werden kann, sei dahingestellt.

[180] Cf. J. Galtung, Frieden mit friedlichen Mitteln, pp. 43–46; darauf wurde ich von Herrn M.A. Nguyen Ngoc Lien aufmerksam gemacht, wofür ich ihm hier meinen Dank ausspreche.

Vorhandensein in anderen Lehren zu besitzen. Hier tut sich für die Geisteswissenschaften ein weites Forschungsfeld auf, seine Sinnfiguren zu interpretieren und der Verkürzung des derzeitig dominierenden Weltbilds auf nur einen der vier möglichen Standpunkte eine befreiende Multi-Perspektivik entgegenzusetzen. Ich möchte hier nur zwei Entwürfe erwähnen, den der „tropologischen Methode“[181] und den vom „Neutrum“[182].

Die konkreten Anwendungsformen des Aussagevierkants betreffen meine Ausführungen hier insofern nicht direkt, als sie sich auf einen Aspekt des Wissens beziehen, nämlich den der praktischen Umsetzung begrifflicher Erkenntnis, der mit dem in der Darstellung hier thematisierten der Ideenwissenschaft nicht unmittelbar zu tun hat, sehr wohl aber mittelbar, indem dieser Bereich den für den Philosophen tatsächlich zu gehenden Wegabschnitt gelebter Theorie repräsentiert, der, wenigstens auf den anspruchvollsten Teilstrecken, wegen seiner Unbekanntheit und schwer zu meisternden Passagen wiederum nicht ohne reflektorischen Zwischenschritt vollzogen werden sollte, worauf, wie noch gezeigt werden wird, insbesondere Bhavya/Bhāvaviveka (ca. 490–570)[183], den man ex post facto zum Gründer der Svatantra-Richtung des Madhyamaka erklärte, allergrößten Wert legte, erwartet uns doch gegen Ende des Gedanken-Gangs der zu seiner Beendigung und Vollendung geforderte letzte, weiteste und schwierigste Schritt, ja Sprung oder Satz, der Schluß-Satz des Ent–Setzens.

---

[181] Cf. S. Volk, System und Kritik.

[182] Cf. A. M. Haas, Mystik im Kontext, pp. 483–492 (Le ‚Neutre‘ – auch ein mystisches Verfahren?), der sich Gedanken zur semiotischen und semantischen Bedeutung des »Neutrums« von R. Barthes, Le Neutre, für die Mystik macht.

[183] Zur Datierung cf. D. S. Ruegg, The Buddhist Philosophy of the Middle, pp. 18, 23, 25 (Towards a Chronology of the Madhyamaka School).

3 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, Re–flexion, Kognitionsstruktur – und zwei Kontrast-Entwürfe

Das Ziel, das Nāgārjuna bei seinen Widerlegungen selbst vorschwebte, verschwebte offensichtlich im Bekehrungseifer religiös-ideologischer Zeloten gewisser Weltanschauungen und im akademischen Erkenntniseifer von Professoren der Indologie oder Buddhologie. „»Leer« (λ_2) oder/und »nichtleer« (λ_1), »beides« (λ_3) und »keines von beiden« (λ_4) möge nicht ausgesagt werden ($-\Lambda$); zum Zwecke des Belehrens/Aufweises aber wird es ausgesprochen (Λ).“[1] „Alles ist wahrlich so (*tathyam*) (λ_1) oder/und wahrlich nicht so (*na vā tathyam*) (λ_2), sowohl wahrlich so als auch wahrlich nicht so (*tathyaṃ ca-atathyam-eva ca*) (λ_3), weder wahrlich nicht so noch auch wahrlich so (*na-eva-atathyaṃ na-eva tathyam*) (λ_4). Dies die Unterweisung/Ermahnung Buddha's (Λ / $-\Lambda$).“[2] Und diese wiederum wird mit der Absicht gegeben, im Leidens(be)reich von Verbergung,

---

[1] Nāgārjuna, MMK 22.11: *śūnyam-iti na vaktavyam-aśūnyam-iti vā bhavet | ubhayaṃ na-ubhayaṃ ca-iti prajñapty-arthaṃ tu kathyate* ‖; cf. o.c. 25.15–16.

[2] Nāgārjuna, MMK 18.8: *sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ ca-atathyam-eva ca | na-eva-atathyaṃ na-eva tathyam-etad-buddha-anuśāsanam* ‖; Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 371.14, definiert *anuśāsana* (Unterweisung) als *anupūrvya* = schrittweise, stufenweise, graduell, sukzessive, seriell, und A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, pp. 456–458, übersetzt *anuśāsana* mit „Instruktion gemäß Rangordnung“ (ranked instruction) und begründet das unter Heranziehung von Stellen aus buddhistischen Traditionsschriften. Cf. Nāgārjuna, Yuktiṣaṣṭikā-Kārikā 30–33, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, pp. 110/111.

Konvention, Common sense und Meinung (*saṃvṛti*), Praxis und Sprachpraktik (*vyavahāra*) den Heilsvollzug darzulegen und zu begründen und darin Buddha's therapeutische Geschicklichkeit im Umgang mit den Mitteln zur Erlangung unumstößlichen und unumkehrbaren Wohlergehens (*upāya-kauśalya*) aus Mitleid, Mitempfinden und Erbarmen (*karuṇā*/*anukaṃpā*) mit der gequälten und sich quälenden (*duḥkha*) Kreatur geltend zu machen.[3] Des Meisters Schüler bringt das klar zum Ausdruck: „»Sein« (λ_1), »Nichtsein« (λ_2) und »Sein-Nichtsein« (λ_3) wie »keines von beiden« (λ_4) werden ausgesagt; ist es nicht so, daß die Arznei gerade unter dem Einfluß von Krankheit wohltuend ist?"[4] Infolgedessen kann der Inhalt dieser ärztlichen Verordnung, das, was die Patienten des Ārya mit Hilfe des positionierten Thesenvierkants beherzigen sollen, natürlich nichts anderes als die Heilslehre Buddha's sein, die in ihrer Vernunftqualität freilich erst dann in aller Deutlichkeit aufscheint, wenn ihre philosophische Systematisierung wie Substantiierung via Entsubstantialisierung durch Nāgārjuna erfolgt ist.

Wie sollte denn auch der wesentliche Sachverhalt, den der Meister dialektischer Destruktion damit konstruktiv zu lehren hat, von dem des Erleuchteten, dem Mittelweg nämlich, abweichen? „Was Entstehen kraft Bedingtheit ($\lambda_{1(/2)}$) ist: als Leere (λ_2) führen wir das vor Augen; dies(e) ist eine bezugnehmende Bezeichnung (λ_3); dies(e) genau ist der mittigste Weg (λ_4)." „Was Entstehen kraft Bedingtheit ($\lambda_{1(/2)}$) ist: als Leere (λ_2) führen wir das vor Augen; dies(e) ist eine erfaßte Bezeigung

---

[3] Cf. D. D. Daye, Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika, pp. 91–92: IX. Linguistic Rafts: Upāya and Prajñapti.

[4] Āryadeva, Catuḥśataka 8.20, ⟨ed./tr.⟩ K. Lang, p. 84: *sad asat sadasac ca-iti na-ubhayaṃ ca-iti kathyate | nanu vyādhivaśāt pathyam auṣadhaṃ nāma jāyate ‖*; cf. o.c. 14.21, ⟨ed./tr.⟩ K. Lang, pp. 132/133.

(λ_3); dies(e) genau ist der mittigste Weg (λ_4).“[5] So lautet der zentrale Spruch des Zentrischen Weges, demgegenüber alle dezentralen Wege Exzentrik genannt zu werden verdienen. In den beiden voneinander abweichenden Versionen des dritten Viertelverses (*pāda*) manifestieren sich die Hauptunterschiede, ja Gegensätze der bisherigen Exegese, die hauptsächlich von philologischen Erwägungen geleitet war, wohingegen es sich bei den Deutungsverschiedenheiten der übrigen Sinneinheiten eher um Geringfügigkeiten handelt.

Seit dem ausgehenden Altertum wird dem zitierten Śloka (Vers) hohe Beachtung geschenkt. So innerhalb des chinesischen Mahāyāna von der Schule der Himmelsplattform (Tiāntái).„Als Hui-wen [Huìwén (550–577)] zu dem Abschnitt des *Ta chih tu lun* [Mahāprajñāpāramitā-Śāstra] kam, in dem *Mūlamadhyamakakārikā,* Vers 24:18 (T[aishō]. 25, 107a11–12), zitiert ist »erlangte er«, so ist es überliefert, »spontan ein großes Erwachen 恍然大悟 [*huǎng rán dà wù*]« (T. 49, 178c16). Auf diese Weise weiß die Tradition, daß Hui-wen's Erwachen auf demselben Vers basiert, der die Basis für Chih-i's dreifache Wahrheitsformulierung war. Diese biographischen Details mögen authentisch sein oder nicht, sie illustrieren jedoch die zentrale Wichtigkeit dieses Verses der *Mūlamadhyamakakārikā* für die Tien-t'ai-Philosophie.“[6] „Wie erwähnt, betrachtet die

---

[5] Nāgārjuna, MMK 24.18: *yaḥ pratītya-samutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe | sā prajñaptir-upādāya pratipat sā-eva madhyamā ‖.*

[6] P. L. Swanson, Foundations of T'ien-t'ai Philosophy, p. 116, meine Erläuterungen in eckigen Klammern; cf. o.c., pp. 1–18, mit Diagramm, pp. 358–359; o.c., pp. 115–156 = Einleitung in das o.c., pp. 157–256, übersetzte Werk ›Fǎ-huá-xuán-yì‹ von Zhìyǐ, der den besagten Vers ›MMK 24.18‹ und die Lehre von drei Wahrheiten (三諦 *sān dì*), eine chinesische Erweiterung der Lehre von der Zweifachen Wahrheit (二諦 *èr dì*), zusammendenkt; H.-R. Kantor, Die Heilslehre im *Tiantai*-Denken des Zhiyi (538–597) und der philosophische Begriff des ‚Unendlichen' bei Mou Zongsan (1909–1995), pp. 91–136; W. W. Lai, Nonduality of

Tendai-Schule Strophe XXIV: 18 der *Mūla-madhyamaka-kārikā* bzw. des *Chūron* als Schlüssel zum Verständnis des Chūdo [Mittelwegs] und des *Lotos-Sūtra*.“[7] Auch in der modernen Buddhismusforschung ist die Wertschätzung von ›MMK 24.18‹ an exponierter Stelle vorfindlich. „Meine Überlegungen überzeugten mich immer mehr davon, daß der Kern des Mādhyamika-Denkens in *kārikā* 24.18 enthalten ist, …“[8] „Man könnte sagen, daß die vier Begriffe und Wechselbeziehungen unter ihnen die gesamte Struktur von Nāgārjuna's Philosophie, die im *MMK* verdeutlicht wird, bestimmen. Von dem Vers [24.18] wurde angenommen, daß er einer der wichtigsten Verse in der *MMK* sei. Es ist wohlbekannt, daß die Lehre der chinesischen Tien t'ai Schule auf dem Gedanken basiert, der in dem Vers, der der Vers der Drei Wahrheiten (*chin. San ti chi*) genannt wird, vermerkt ist. … Das Tien t'ai hat den vierten Begriff 'Bedingtes Entstehen', der das Subjekt oder Gekennzeichnete (*viśeṣya*) jeder der drei Wahrheiten wird, nicht vergessen.“[9] So viel zur Dokumentation der Bedeutung dieses Logions.

Waagrecht oder eben gelesen, ergibt sich aus dem Satz ein Quadrinom, das sich wie eine Definition des mahāyānistischen Zentrismus durch die Verwendung seiner äquipollenten vier Leitbegriffe ausnimmt. Grammatikalisch wird die horizontale Deutung vornehmlich damit begründet, daß man das feminine Demonstrativum *sā,* sie, diese, durch das die dritte Sinneinheit auf die zweite und die vierte auf die dritte Bezug nimmt, auf

---

the Two Truths in Sinitic Mādhyamika: Origin of the 'Third Truth', pp. 57–59.

[7] G. Paul, Philosophie in Japan, p. 129, mit Bezug auf o.c., p. 108.

[8] J. May, On Mādhyamika Philosophy, p. 235.

[9] M. Tachikawa, A Note on the Mūlamadhyamakakārikā, pp. 34–35 … 39, meine Ergänzung in eckigen Klammern.

die erste, das Entstehen kraft Bedingtheit (*pratītya-samutpāda*), bezieht.[10] Diese Lesart suggeriert der Parallelvers aus der ›Vigrahavyāvartanī/Streitabwenderin‹. „Ich verneige mich vor dem unvergleichlichen Buddha, der die Leere (*śūnyatāṃ*), das Entstehen kraft Bedingtheit (*pratītya-samutpādaṃ*) und den Mittigsten Weg (*madhyamāṃ pratipadaṃ ca*) als eine einzige Idee [als Sinneinheit] (*eka-arthāṃ*) verkündet hat (*nijagāda*).“[11] Aus einem derart flachen Verständnis des Spruchs heraus könnte jedoch kaum einsichtig gemacht werden, warum dieser im gesamten Mahāyāna solch eine hohe Bedeutung gewann. Was sich hinter dieser viergliedrigen Gleichung verbirgt, ob sie das gleiche sagt wie der (kumulativ) verneinte Aussagevierkant, nämlich onto–logische Undeterminiertheit oder genauer Nicht-Determinierbarkeit, und ob sie auf das gleiche deutet wie dieser, nämlich über sich hinaus auf den Rand des Gewordenen (*bhūta-koṭi*) und in die Sphäre des Transzendenten, Überweltlichen (*loka-uttara*) (λ_5), ist anhand einer ebenen Auslegung nicht auszumachen.

Hier hilft nur eine graduelle Erschließung weiter. Solche ist in einer anderen grammatikalischen Lesart des erwähnten demonstrativen Verbindungsglieds der Sinneinheiten angelegt. „Wenn sich das Pronomen “*sā*” auf Leerheit bezieht, dann könnte man in *MMK*, XXIV, 18 eine gewisse Richtung oder Entwicklung der Erörterung finden. Das heißt, abhängiges Zusammen-Entstehen wird als Leerheit dargetan, die wiederum als provisorische Bezeichnung verstanden wird.“[12] Soll uns in

---

[10] Cf. M. Tachikawa, A Note on the Mūlamadhyamakakārikā, p. 35.

[11] Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 70, Autokommentar: *yaḥ śūnyatāṃ pratītya-samutpādaṃ madhyamāṃ pratipadaṃ ca | eka-arthāṃ nijagāda praṇamāmi tam-apratima-buddham* ‖; Übersetzungsvariante in eckigen Klammern.

[12] M. Tachikawa, A Note on the Mūlamadhyamakakārikā, p. 35; J. L. Garfield, The Fundamental Wisdom of the Middle Way, p. 307, stellt

diese Fortschrittsproblematik eine Mischung aus wissenschaftlicher Prosa und literarischer Poetik einstimmen. „So errichten die Nagarjunianischen provisorischen Benennungen jenseits von Stille und Sprache eine Art geistiger Leiter, auf der man über unser endliches, historisch begrenztes Verstehen hinaus auf die ultimative Unendlichkeit klettern kann.“[13] Ist eine solche geistige Leiter, insbesondere im Śloka 24.18 der ›Kārikā‹, als ein dialektischer Aufstieg zu denken, der an den Dreischritt Hegels erinnert? Assoziationen daran werden in der Darstellung eines namhaften japanischen Buddhologen wachgerufen. „Die dynamische Bewegung vom *pratītya-samutpāda* des ersten *pada* [Versviertels] zu seiner Negation (*śūnyatā*) im zweiten *pada* und weiter zu seiner Wiederaufnahme als *pratītya-samutpāda* zweiter Ordnung (gleich *upādāya-prajñapti*) im dritten *pada* ist der Mittelweg (*madhyamā-pratipad*). Sie ist dialektisch, indem sie sich von der Affirmation zur Negation und wieder zur Affirmation bewegt. Die Mitte ist kein Punkt zwischen zwei Extremen und ist an keinem bestimmten Punkt zu finden, weil der Weg ein totaler Prozeß ist, dynamisch und dialektisch.“[14]

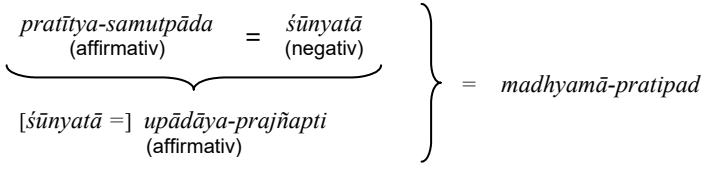
---

bei der Auslegung des Demonstrativums *sā* (1. Person Plural feminin), tib. *de ni*, in ›MMK 24.18cd‹, fest: „Und schließlich, in Anbetracht der schönen Zweideutigkeit in der Bezugnahme von »die« (*de ni*) werden nicht nur »bedingtes Entstehen« und »Leere« als abhängige Bezeichnungen und insofern als bloß nominal, geltend gemacht, sondern es wird gerade auch die Relation zwischen ihnen als abhängig und deshalb leer geltend gemacht. Diese Tatsache, die Leerheit der Relation zwischen der konventionellen Welt von abhängig entstandenen Phänomenen und der Leere selbst ist von extremer Bedeutung …“ Cf. idem, Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness, p. 229[+8].

[13] Zhang Longxi, The Tao and the Logos, p. 48; ob diese Aussage in dem von mir vertretenen Sinne verstanden werden kann, darüber bin ich mir nicht ganz sicher.

[14] G. M. Nagao, Mādhyamika and Yogācāra, p. 194 (From Mādhyamika to Yogācāra: An Analysis of *MMK,* XXIV.18 and *MV,* I.1–2), meine

›MMK 24.18‹ als dialektischer Stufenweg (G. M. Nagao)



Diese Deutung enthält eine wichtige Botschaft, daß es sich bei dem besagten Vers nämlich um eine hierarchische Anordnung handelt, wenn auch nicht der an Hegel erinnernden Art. Stellt man der horizontalen eine vertikale Interpretation zur Seite, die die einzelnen propositionalen Komponenten des Merkspruchs als Informationseinheiten versteht, welche aus einer aufsteigenden Ordnung von Reflexionsschritten resultieren, die rekursiv ineinander zurücklaufen, kommt ein Zusätzliches zum Vorschein: das Zusammenstimmen mit dem Thesenvierkant. Zur Verdeutlichung dessen wiederhole ich das gerade flach gelesene Logion aus der ›Vigrahavyāvartanī‹ unter Einschreibung der von mir zur Skalierung eingeführten Lemma-Symbole. „Ich verneige mich vor dem unvergleichlichen Buddha (λ_5), der die Leere (λ_2), das Entstehen kraft Bedingtheit ($\lambda_{1(/2)}$) und den Mittigsten Weg (λ_4) als eine einzige Idee [als Sinneinheit] verkündet (λ_3) hat.“[15] Es ist einzuräumen, daß diese gestufte Interpretation die Bekannt- und Vertrautheit mit der Stufenfolge

---

Vereinheitlichung der Kursivierung von Sanskrit-Termini und Übersetzung in eckigen Klammern; an der angegebenen Stelle findet sich dazu das folgend von mir nachgestaltete Diagramm.

[15] Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 70, Autokommentar; Text siehe erste Zitation.

der durch Re–flexion gewonnenen Prinzipien, also eine mühevolle Durchdringung, nicht nur der Gesamtlehre Nāgārjuna's, sondern auch des Sinns der entscheidenden dritten Sinneinheit des Spruchs, *prajñaptir-upādāya,* voraussetzt, der einen (*eka-artha*) und einzig(artig)en (*eka-artha*) als einer höchsten Idee (*parama-artha*) oder »Sinn-Einheit«, wozu es im folgenden mit Blick auf das entsprechende Konzept von ›MMK 24.18‹ noch einiges zu explizieren geben wird.

Über- und Unterordnung heißt hier, das in einem früheren Denkakt Gedachte als den Referenten des gegenwärtigen Gedankens (Denkakts) anzusehen. Nur in diesem Sinne kann von Meta-Ebenen gesprochen werden. Damit ist das Bildeprinzip von Metatheorien ganz allgemein ausgesprochen. Der Bereich, innerhalb dessen die Operation vordergründig abgewickelt wird, ist immer nur das diskursive, begriffliche Denken. In der wievielten Potenz ich auch das Gedachte reflexiv zum Gegenstand des Begreifens mache, dieses fällt jedesmal wieder in die Ausgangskonstellation von Begriff und Zu-Begreifendem (Begriffenem) in ihrem noetisch-noematischen Gegenüber zurück bzw. kommt darüber gar nicht hinaus. Die sich auf diese Weise abzeichnende GeistWelt-Architektonik stellt insofern keine Seins-, Erkenntnis- und Werthierarchie Platonischer Art dar, und schon gar nicht das Stiegenhaus des Hegelschen Weltgeists, in dem dieser in einem 'durchgehaltenen Dreitakt, gleichsam einem Prozeß-Walzer a priori'[16] auf und ab tanzt, ansonsten handelte es sich um ein dialektisches Ballett, eine

[16] Cf. E. Bloch, Gesamtausgabe, 8.135 (Subjekt – Objekt); Hegels Vorstellung von Dialektik in Form von Synthesen, die den Prozeß immer höhertreiben (»Aufhebung« im dreifachen Sinne), gehen nach R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, p. 133: „auf mystische Weise »hinter der Gardine« vor sich, d.h. sie sind rational nicht nachvollziehbar." Cf. o.c., p. 95; die Dreischrittdialektik Hegels wird von O. D. Brauer, Dialektik der Zeit, pp. 105–133, interessanterweise als rautenförmige Viereckfigur erläutert.

„Begriffsmythologie“[17] oder dialektische Epik,[18] nicht aber um Strukturtheorie, vielmehr ist sie nur Sediment einer Erschließungs-Sequenz, das sich als vierfältiges Muster absetzt. Dieses trägt implizit jeden Erkenntnisvorgang, es ist gewissermaßen das Erkennen, nur sind wir uns dessen normalerweise nicht bewußt, weil der Fokus unserer Aufmerksamkeit in der Regel auf einzelnen Vorstellungs- und Denkinhalten bzw. Erkenntnisgegenständen, welcher Art oder welchen Intensitätsgrades auch immer, liegt (λ_1), während die effektive Ausführungsinstanz die sprachlich-diskursive, vorstellend-begriffliche Vernunft ist, unabhängig davon, welchem Abstraktionsniveau die dabei vollzogenen Gedanken angehören, ob sie nun direkt gegenstandsbezogen, wie alltägliches Denken und objektwissenschaftliche Rationalität, durch Abstraktion vom Konkret-Sinnlichen indirekt gegenstandsbezogen, wie Mathematik und annähernd die Geisteswissenschaften sind oder aufgrund von Reflexion nur noch auf Gegenständliches in Sinne von Gedachtem, d.h. auf Denkgegenstände bezogen sind, wie alle Metatheorien, inclusive deren Metatheorie, die Transzendentalphilosophie im weitesten Sinne (λ_2). Je nachdem die Objekte mithin entweder als empirisch-sensuelle oder als metempirisch-mentale aufzufassen sind, d.h. als realistisch verstanden bloß Sinnliches oder immer schon als im Bewußtsein vorkommen könnende, könnten ihnen verschiedene Ordnungsniveaus zugewiesen werden, was aus Gründen der jeweiligen kontextuellen Offensichtlichkeit, der Vermeidung möglicher Verwirrung und struktureller Unerheblichkeit unterlassen werden kann.

---

[17] E. Bloch, Gesamtausgabe, 8.136 (Subjekt – Objekt).

[18] J. Widmann, Zum Strukturverhältnis der W.L. 1804^1 und 1804^2, p. XXXIII: „Fichte hatte weder ein dialektisches Epos in der Art Hegels im Sinn, noch schuf er eine romantische Landschaft genialischer Fragmente wie Schelling. Den eigentlichen Inhalt der W. L. machen exakte, durchaus nachkontrollierbare *Denkoperationen* aus.“

Die übrigen beiden Momente, das der intellecthaft-verstandesspezifischen Vermittlung bzw. Vermitteltheit beider, der formalen Geltungsgarantie samt kognitiver Evidierung (λ_3), und das des zur ont-epistemologischen Vereinheitlichung und transzendentalen Letztbegründung erforderlichen sowie durch die Wissensstruktur geforderten Unmittelbaren, des stabilen Bewußtseins(unter)grunds bzw. der dazu nötigen beständigen Wissensgrundlage (λ_4),[19] die zugleich Abgrund ist, bleiben für gewöhnlich latent und unbemerkt und wirken sich in der intentional gerichteten Vernunfttätigkeit nur insofern aus, als jene Erkenntnisgewißheit und diese die Ausschließlichkeit des WahrSeins unserer Einsicht vermittelt, beide wie zwei Seiten einer Medaille, während wir sie nur dann gewahren, wenn sie, wie hier vollzogen, vorstellend und abstrakt-begrifflich im wissenstheoretischen Nach–denken objektiviert werden. Sieht man vom aitiologisch-derivativen Aspekt der Platonischen Metaphysik ab, dann stimmen die vier Konstitutionsprinzipien des BewußtSeins-Gefälles im »Sonnengleichnis«: Sichtbares/Erkennbares (λ_1), Sehen/Erkennen (λ_2), Vermittlung/Medium, Licht (λ_3) und nicht- wie überseiende Bedingung von allem, Sonne/Gutes (λ_4) mit den Komponenten der durch die mehrfach metatheoretische Methode erschlossenen Reflexionsstruktur, wie sie in der vorliegenden Abhandlung entworfen wird, exakt überein.[20]

Implizit zieht sich diese Vierteilung durch die Philosophie aller Regionen und Epochen. Wie sollte es auch anders sein,

---

[19] Zum transzendental-phänomenologischen Ich als Urpol (und zur übertranszendentalsubjektiven idealen Polidee) bei Edmund Husserl in Gegenüberstellung zu indischen und mystischen Konzepten entsprechender Art cf. H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 540–559; daß dieses in eine vierfache Typik des Ich eingelassen ist, weise ich o.c., pp. 499–508, nach.

[20] Cf. Platon, Politeia 506b3–509b10; dazu Genaues im entsprechendenTeilband der nächsten Abteilung.

wenn es sich dabei um die Struktur des Erkennens überhaupt handelt? „Die Einheit des Denkens ist .. *einerseits* eine *ursprüngliche* Einheit, die nicht aus einer Synthese der in ihr unterscheidbaren Momente wie Subjekt und Objekt erst hervorgehen kann; denn die Momente dieser Einheit sind nicht von der Art, dass sie unabhängig von ihr überhaupt gedacht werden können; Inhalt und Selbst des Denkens, Gedachtes und Denkendes, »Objekt« (λ_1) und »Subjekt« (λ_2) sowie der beide vereinigende Denkvollzug [($\lambda_{1½}$) $\overset{?}{\approx}$ (λ_3)] sind vielmehr ursprünglich aufeinander bezogene Momente, die nicht voneinander abgetrennt werden können (λ_3). *Andererseits* ist die Einheit des Denkens eben aufgrund dieser in ihm unterscheidbaren Momente aber nicht von ursprünglicher Einfachheit, sondern von in sich komplexer Struktur. Dieser komplexe Einheitssinn des Denkens lässt darum die Frage nach einem Grund aufkommen, dem das Denken selbst seine eigene Einheit verdankt (λ_4).“[21] Für das Philosophieren der drei Stifterkulturen des gesamten Altertums wird diese komplexe Struktur in den Teilbänden des anschließenden Drittelbands herausgearbeitet.

Weil ich keine Möglichkeit sehe, in meinen Werken dazu über die wenigen, im Band hier berücksichtigten, explizitesten Denker noch andere, weniger einschlägige Beiträge der modernen Philosophie zu berücksichtigen, gebe ich einige Beispiele aus den Schriften einer der Wiederentdeckung harrenden Denkerpersönlichkeit des vorletzten und letzten Jahrhunderts anschließend als prinzipientheoretische Zugabe. Aus diesen ist zu lesen, daß zur vollständigen gedanklich-sprachlichen Bestimmung des plural Seienden mit Hilfe von Antonymen nicht nur die Kategorie der Vermittlung als Drittes, sondern auch die der Vereinheitlichung, Umfassung und gedanklichen Abschließung

[21] J. Halfwassen, Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, pp. 269–270.

als Viertes erforderlich ist. „Subjekt (λ_2), Objekt (λ_1) und ihre Relation werden erfahren ($\approx\lambda_3$) als Elemente oder Aspekte eines Einen, das von Anfang an da ist (λ_4).“[22] „Und da der Intellekt eine Einheit verlangt (λ_3), muß jeder unterscheidbare Aspekt eines ‘Zusammen’ ($\lambda_{1/2}$) zum Einen (λ_4) geeint werden.“[23] Die Ganzheit/Totalität (λ_3) als Verbundenheit von allem bzw. Relationalität an sich und die Einheit des Absoluten (λ_4) werden von dem zitierten Oxford-Denker zwar kaum unterschieden, doch wenigstens im Modus eines höheren Sowohl–Als-auch (λ_3’) angedeutet,[24] das denn auch an einer Stelle seines Werks, eines nachgelassenen allerdings, vollständig ausformuliert vorliegt. „Die Wirklichkeit ist meines Erachtens zweifellos infra-relational ($\approx\lambda_1$), zweifellos ist sie aber auch relational (λ_2) und in keinem dieser Züge ist sie ultimativ. Nur in dem, was super-relational und zugleich keines von beiden (λ_4) und beides (λ_3) des obigen ist, können wir, denke ich, eine Wirklichkeit finden, die ultimativ und absolut ist (λ_3’). … Mir gilt nichts als ultimativ real außer die super-relationale Einheit des Einen und Vielen, die zugleich die Vollendung und die Voraussetzung von allem und jedem ist.“[25]

Durch die gedankliche Spiegelung nun gehen die Reflexionsmomente erst aus ihrer eigentlichen ‚Undarstellbarkeit‘ aufgrund des unmittelbaren Geschehnischarakters (ein rundes Quadrat für gegenständliches Denken) in ihre gedanklich-begrifflich fixierte Form über, worüber man wieder nach–denken

---

[22] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 200.

[23] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 51; cf. o.c., pp. 512, 18, 151, 201; idem, The Principles of Logic, 1.28, 96, 112[50], 156, 253–254, 2.479.

[24] Cf. F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, p. 273; idem, Appearance and Reality, p. 442.

[25] F. H. Bradley, Collected Essays, pp. 649–650 (Relations).

und Diskurse führen kann, mit Sinn aber nur mit jenen, die sie ebenso erschlossen haben, für die anderen existieren sie ja überhaupt nicht. Stringent gedacht, handelt es sich nicht einmal um eine Objektivierung verdeckt vorhandener, aber nicht in Erscheinung getretener Größen, sei es in der Einzahl oder Mehrzahl, da es von der Existenz dieser vermeintlichen und verborgenen Entitäten ohne jene Vergegenständlichung gar kein begriffsgebundenes (normalmenschliches) Wissen geben, diesen also kein ‚Sein' zugespochen werden kann, es somit unsinnig ist, darüber zu spekulieren, ob und wie es ihnen auf unerklärliche Weise dennoch zukommen könnte und es sie irgendwie doch gäbe. Damit ist auch die Sphäre von Geist und Ideen als Konstrukt entlarvt. Das wußte schon Platon[26] und muß den sich philosophisch Befleißigenden jetzt nicht in Depression versinken lassen, sondern stellt – wenn man das positiv wenden will – einen Ausweis dar für die unendliche Kreativität des (menschlichen) Geistes selbst. Was man vor aller Manifestation von Denkgestaltungen annehmen könnte, wäre ein als überbegrifflicher Ideenkosmos, falls es den ‚gäbe', vorhandener Plan, ein Informations(- und Energie)speicher vor ihrem In-Erscheinung-Treten, diesen befolgend man die wahre und wirkliche Reflexionsstruktur konstruieren könnte. Doch halt, das tun wir ja wiederum nur von der schon erfolgten denkerischen Manifestation aus. Keiner platoni(sti)schen, vijñānavādischen oder Fichteschen Denkungsart zugehörig oder verpflichtet, möchte ich das also unterlassen, weil meine Argumentation damit schon wieder konterkariert wäre. Hätten wir mit der Entdeckung und Aufdeckung der Struktur der Reflexion ihr Wesen, wie es an sich ist, erfaßt, dann wäre der gesamte Geistschulungsaufwand, den echte Philosophen aller Weltgegenden über das Denkerische hinaus forderten,

[26] Cf. Platon, Parmenides 134e9–135c7.

überflüssig – und wir am Ziel aller ~~Träume~~ Vernunft angekommen.

Die Sachlage ist in etwa vergleichbar der physikalischen, ob ein Zustand der Wirklichkeit bestimmt werden kann – z. B. ob Elektronen Wellen- oder Teilchencharakter besitzen –, ohne vom Beobachter beeinflußt zu sein, welches Dilemma im Gleichnis von »Schrödingers Katze« die Gemüter der Quantenphysiker, und nicht nur dieser, erhitzte und immer noch erhitzt: „Die Realität hat vor und unabhängig von unserem Experimentieren an sich keinerlei bestimmte Struktur oder Form; vielmehr liegt es in der Macht des Experimentators zu veranlassen, daß sich die Realität, abhängig von seiner Vorliebe, Laune und Phantasie, als Partikel oder Welle manifestiert. … Die Realität, *Brahman,* hat an sich keine Beschaffenheit, Form und Struktur; nur Erscheinungen der Wirklichkeit können Beschaffenheiten, Formen und Strukturen besitzen, und Erscheinungen sind immer in Relation zu einem Wahrnehmenden, einem Forscher, einem Bewußtseinsort.“[27] Bedeutende Quantenphysiker bestätigen diese Erkenntnisse nahezu uneingeschränkt. „Versuchen wir nun die ganze Welt als ein quantentheoretisches Objekt zu denken, so »ist« die Welt wiederum nicht die Vielheit der Objekte in ihr, sondern sie zerfällt nur für den vielheitlich objektivierenden Blick in diese Vielheit.“[28] Niels Bohr (1885–1962) faßte diese Einsicht in einer Schärfe zusammen, die selbst neueste Ansätze der Wissenschaftstheorie alt aussehen läßt. „Wenn er gefragt wurde, ob der Algorithmus der Quantenmechanik als irgendwie eine darunterliegende Quantenwelt spiegelnd angesehen werden könne, pflegte Bohr zu antworten, »Es gibt keine Quantenwelt. Es gibt nur eine

[27] R. Puligandla, Reality and Mysticism, p. 70, cf. o.c., pp. 69–74; idem, Modern Physics and Advaita Vedānta, pp. 190–195.

[28] C. F. von Weizsäcker, Einleitung zum Buch von Gopi Krishna: Biologische Basis der Glaubens-Erfahrung, p. 42.

abstrakte quantenphysikalische Beschreibung. Es ist falsch anzunehmen, es sei die Aufgabe der Physik herauszufinden, wie die Natur *ist*. Die Physik betrifft, was wir über die Natur *sagen* können.«"[29] Und die Philosophie, wenigstens die theoretische, betrifft, was wir über die Reflexion bzw. den Geist sagen können. Insofern ist auch die Frage nach der Kognitionsstruktur vor aller Denktätigkeit eine Frage nach den Ideen von nichts, der Vorgang ihres Zustandekommens, ihrer eigenen Ableitung also unter der Annahme ihrer Nichtexistenz, eine Frage nach dem absoluten Erscheinen, dem Erscheinen an sich und folglich das Haschen des Schwanzes nach Schrödingers Katze.

Mit den Worten von Ācārya Vasubandhu (4./5. Jh.) zur vijñānavādischen Stufung der Ansich-Seienden/Hypostasen (*svabhāva*): „Die Unterscheidung in der Stufung der Ansich-Seienden/Hypostasen ergibt sich aus dem Bezug zur Praktik und aus dem Bezug zur Durchdringung dieser [Ansich-Seienden] zum Zwecke der Perfektionierung (der Erkenntnis)."[30] In westlich(er)en Gefilden wurde diese Einsicht in unmißverständlichen Worten bereits ein bis zwei Jahrhunderte früher, vor fast zweitausend Jahren also, von Plotinos, der als Hauptgründer des Neuplatonismus geltenden Denkerpersönlichkeit, artikuliert: „Denn der Lógos [das formgebende begriffliche Reflektieren/Urteilen] erzeugt auseinandersetzend die Abfolge

---

[29] A. Petersen, The Philosophy of Niels Bohr, p. 12; cf. A. Zeilinger, Einsteins Spuk, p. 310.

[30] Vasubandhu, Trisvabhāva-Kārikā 22: *krama-bhedaḥ svabhāvānāṃ vyavahāra-adhikārataḥ | tat-praveśa-adhikārāc ca vyutpatty-arthaṃ vidhīyate ‖*; meine zum Verständnis erforderliche Erläuterung in eckigen Klammern; *vyutpatty* kann Vervollkommnung allgemein bedeuten, vornehmlich aber Vervollkommnung der Erkenntnis, Einsicht oder des Wissens; wie im Band 2 des vorliegenden Werkes einsichtig gemacht werden wird, entspricht die Stufung der Ansich-Seienden (*svabhāvāḥ*) ziemlich genau der Rangfolge der Hypostasen des Neuplatonismus von Plotinos.

[den Verlauf, Vorgang, das Nacheinander] …“[31] Für die unablässigen, unbeirrbaren Versuche, alles aus einem Urprinzip erklären zu können, hat das natürlich prekäre Folgen. „Das Verhältnis von Grund und Begründetem, Ursprung und Entsprungenem, Absolutem und Wirklichkeit kann darum bei Plotin anders als bei Hegel auch nicht aus der eigenen Dynamik des Ursprungs begriffen werden, sondern immer nur aus dem Einheitsbedürfnis des Begründeten; es ist für Plotin in letzter Konsequenz ein Verhältnis, das überhaupt nur aus der Perspektive des Begründeten als Verhältnis erscheint, so dass das Eine in seiner relationslosen Absolutheit auch nicht Grund oder Ursprung ist.“[32]

Daraus ist nun jedoch der Schluß zu ziehen, daß die Feststellung „Denn Einheit ist die grundlegende Bedingung von Denkbarkeit überhaupt.“[33] oder die von der „Abhängigkeit des Vielen von dem absolut Einen“[34] insofern eines Fundaments und damit einer Fundierung entbehrt, als dieser Sachverhalt unter Wegfall eines all-bestimmenden Einheitsgrundes aufgrund der Konstitutionsbedingungen des Zahlenhaften für das Viele in nämlicher Weise gilt, da Einheit wiederum nur im Gegensatz, d.h. im (antagonistischen) Verhältnis zu Vielheit gedacht werden kann, Vielheit folglich gleichermaßen »grundlegende Bedingung von Denkbarkeit überhaupt« ist, Eines und

---

[31] Plotinos, Enneaden 6.7.35.28–29 § 274: *‘o gàr lógos didáskōn ginómena poieĩ* … Meine Erläuterung innerhalb eckiger Klammern; cf. o.c. 5.3.13.9–12 §§ 120–121; 5.3.13.32–36 §§ 127–128; 5.9.8.19–22 § 34; 4.8.4.38–43.

[32] J. Halfwassen, Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, p. 277.

[33] J. Halfwassen, Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, p. 267.

[34] J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, p. 75, Kapitelüberschrift zu o.c., pp. 75–81.

Vieles ergo gleichwertig und gleichgewichtig sind, und der in der westlichen Metaphysik allenthalben vorhandene Primat des Einen, der als Begründung oder Vorwand für eine wie auch immer geartete Ableitung (in einem späteren Kapitel werden die häufigsten im Zuge des gleichartigen Philosophems bei J. G. Fichte genannt) aus diesem dient und/oder die Aufstellung und Durchsetzung von Götterlehren und theologischen Dogmen und deren (natur-)wissenschaftlichen Entsprechungen (Urknall-Mythos,[35] Materie als Allerklärungsgrundlage[36] usw.) rechtfertigt, sich wortwörtlich als bodenlos, das heißt grundlos, und das wiederum unbegründet, ja unbegründbar und als ein

[35] Cf. C. F. von Weizsäcker, Im Gespräch mit Peter Koslowski, pp. 61–62: „Die Mythologie der Naturwissenschaft ist eine unbewußte Mythologie. Denn wo wir, wie ich meine, mythologisch reden, glauben wir gar nicht, daß das mythologisch ist. Ich will nicht ausschließen, daß ganz in der Tiefe sich zwischen beidem, zwischen Mythologie und Naturwissenschaft, ein Zusammenhang herstellen ließe. … Und der Urknall ist, wie ich sagte, wahrscheinlich auch ein Mythos, und zwar ein Mythos, der ausdrückt, daß sich die Menschen des 20. Jahrhunderts die Wirklichkeit nicht anders als explosiv vorstellen können. Das ist eine Aussage über den Menschen, und zwar über den Menschen einer ganz bestimmten Zeit, die ihre absurde Hoffnung auf die Explosion setzt. Das ist eine Aussage über uns, und als Aussage über uns ist es mir so wichtig, daß mich ziemlich wenig kümmert, ob man damit dann über die Sterne etwas Vernünftiges ausgesagt hat oder nicht.“ Cf. E. P. Fischer, Vorwort zu: Halton C. Arp, Der kontinuierliche Kosmos, p. 112: „Der Big Bang macht Spaß und verkauft sich gut, wie selbst Magazine bemerken, die sonst wenig mit Wissenschaft zu tun haben. Dabei übersieht man … gerne die Warnung, die CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER einmal ausgesprochen hat, als er meinte, daß die Gesellschaft, die meint, den Anfang der Welt mit einem Knall erklären zu können, mehr über sich und weniger über die Welt aussagt.“

[36] Cf. E. H. Walker, the physics of consciousness, p. 332: „Der Materialismus in der Wissenschaft hat uns gut gedient. Er hat uns aufgeklärt. Er hat uns vielen Wahrheiten näher gebracht. Aber die Einbettung der Wissenschaft in den Materialismus hat sich selbst in einen Glauben mit seinen eigenen Hohepriestern, die bereit sind, die Unorthodoxen zu drangsalieren, verwandelt.“

ontologi(sti)sch mißverstandenes heuristisches Methodenprinzip erweist, als Verdinglichung der Forderung, die dem Wahrheitsstreben Richtung gibt.

Unsere Frage setzt die Möglichkeit, fragen zu können, das Begriffsvermögen also und die Erschlossenheit von irgend Begreifbarem (Relationalität), nämlich je schon voraus, was heißt, daß dem nichts vorauszusetzen ist. Der Übergang vom Unwissen zum Wissen ist damit nicht zu verwechseln, er ist nur ein Übergang von einem Wissen zum anderen, vom falschen zum richtigen, das sich am Ende, richtig vollzogen, als falsch erweist.[37] Das Denken ist nun einmal nicht in der Lage, sich aus dem herzuleiten, was es nicht ist (z.B. der Materie oder nichts). Es setzt sich nämlich bei jedem Versuch, das zu tun, selbst schon (als Denken) voraus. Könnte es das dennoch, wäre es nicht Denken, da es entweder voll-determiniert oder völlig beliebig wäre, sich nicht irren könnte oder nur irren würde und somit die Wissenschaft aufgehoben wäre.[38]

Ohne ein Mehr an Erkenntnismöglichkeiten über das Diskursive hinaus zu leugnen, das ist mit den in der vorliegenden Schrift vertretenen Gedankengängen, wie meine Anerkennung buddhistischer Interiorisations-Techniken und der damit verbundenen Sammlungsstufen (pāl. *jhāna*/*vimokkha*/*samāpatti*), meine Berufung auf den Yoga, seine (mit der mystisch verstandenen platoni(sti)schen Schau der Ideen, des Seienden, vergleichbaren) Grade des Sich-Zusammennehmens bzw. der Kon–Zentration (*saṃyama*/*samādhi*) und mein Ruf nach

---

[37] R. Puligandla, An Encounter with Awareness, pp. 51–104, expliziert die Reduktion des psycho-physischen Korrelationsgeschehens moderner Hirnforschung auf das Physische mit klaren Worten als die Krankheit der „Reduktionitis".

[38] Konziser und präziser logischer Aufweis der Unmöglichkeit von Wissenschaft bei Annahme eines kausalen Totaldeterminismus in P. K. Schneider, Grundlegung der Soziologie, pp. 53–59, bes. pp. 54–55.

Verwirklichung oder Konkretion des theoretischen Wissens durch (kontemplative) Praxis (Meletik, *sādhana, abhyāsa, kriyā,* 修行 *xiū xíng,* tib. *sgrub* [*byed/pa*], *goms pa*) unmißverständlich verrät, keineswegs intendiert, ganz im Gegenteil, sind damit alle höheren wie abgehobenen ‚Vernünfte' und deren Vermögen, die von Arthur Schopenhauer (1788–1860) mit Blick auf die Vertreter des Deutschen Idealismus, Hegel, Fichte und Schelling, lächerlich gemachten „Vernunftvernehmungen"[39] eingeschlossen, aus der begrifflichen, sprachverankerten Philosophie auszuschließen. Müßte ich dazu einen Merkspruch erdichten, so könnte der folgendermaßen lauten: »Was nur Götter und Seher seh'n, hat den Denker nichts anzugeh'n.« Das heißt jedoch nicht, daß man über außergewöhnliche Bewußtseinszustände und deren Erlangung nicht reden sollte oder dürfte, nur sind hier andere Aspekte des Vernünftigen geltend zu machen als in der Formalphilosophie.

Trotzdem jedes Wort über das Formale der reinen Theorie (Strukturtheorie) oder Transzendentalphilosophie, das Kategoriengefüge aller Kategoriengefüge, hinaus letzten Endes falsch oder, gefälliger ausgedrückt, nur relativ wahr bzw. relativ unwahr ist, relativ in der Bedeutung von relativ zum einen oder anderen Kategoriengefüge (*categorial framework*),[40] darf der

---

[39] A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, 2.783 (Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Viertes Buch, Kap. 48).

[40] Cf. R. Puligandla, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, pp. 22–27; es ist zu beachten, daß sich die Verwendung der Kategorie Wahrheit und ihrer Subkategorien in der »Strukturtheorie der Re-flexion« von der in o.c., pp. 27–32, abhebt, indem erstere nicht von einer absoluten Wahrheit als einer spezies-unabhängigen Wahrheit spricht, da sie den Wahrheits-Begriff in diesem Sinne für unzulässig und bedeutungslos hält; mit relativen Wahrheiten sind jedoch keinesfalls „Halbwahrheiten" gemeint, die F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 430–433, nur halbherzig von Wahrheiten als „Teilsystem" unterscheidet, und er deswegen an seine eigenen Worte erinnert werden muß, cf. idem, The Principles of Logic, 1.19: „Genau genommen, sind alle Halbwahrheiten

Begründungszusammenhang zwischen Theorie und Praxis im Sinne von Reflexionsstruktur und erfahrungshafter Verwirklichung (*bhāvanā*) an keiner Bruchstelle der Irrationalität reißen, sonst wäre die philosophische Lebensform nicht philosophisch, d.h. das weisheitsliebende Streben nicht rational grundgelegt und geleitet. Zwar ist diese Begründung nicht mit irgendwelchen formfremden, also in die Form hineingetragenen Inhalten, dem vermeintlich Wesentlichen, Anschaulichen und Greifbaren der Ausgangsebene(n) zu erbringen, da ihnen die Verbindlichkeit des Metatheoretischen fehlt, indem die Strukturmomente oder Formelemente qua Inhalt, d.h. reflektiert und vergegenständlicht als Qualitäten (die Form ist also Inhalt), sollen sie so sein, wie sie eben sind bzw. erscheinen, et–was bedeuten, als solche eine bestimmbare Bedeutung haben müssen, liefern sie die Gründe für diesen Konnex, indem man sie genauestens bedenkt, selbst und geben gegen die Unkenrufe der Immanentisten (*laukika/nāstik(y)a*) die Gewißheit, daß der Philosoph auf dem ethisch-asketisch (*sādhanā*) zu gehenden Weg (*mārga*) (λ_1), der durch logisch-begriffliche Wissensanstrengung (*vyavahāra/prajñapti/yukti*) geleitetet wird (λ_2) und durch die meletische Disziplin analytisch-synthetischer Intuition (*prajñā*) ($\lambda_{3.3}$) zum Ziel (*parama-artha/prayojana*) gelebter Weisheit (*jñāna*), dem »Mittigsten Weg« (*pratipanmadhyamā*), gelangen kann (λ_4), den er im wahren Begreifen oder Begreifen des Wahren durch die starren Umrisse der Sprache hindurch schlechthin evident, unmittelbar einsichtig und ohne jemals wieder ins Wanken zu geraten, vorgezeichnet findet (*paramārtha*-[*adhigama*-]*satya*) ($\lambda_{3.1-2}$). Die Mitte zwischen dem »Entweder–oder«, die Mitte also des vierten Lemmas: »Weder–noch« (λ_4), und der damit gemeinten Bestreitung aller vier Lemmata ($-\Lambda$), ist ein Weg zu einem Ziel, der

keine Wahrheiten".

Mittigste Weg damit ein Mittel (*upāya*) zur Erreichung des höchsten Zwecks (*parama-artha*), der sich jenseits des Tetralemmas befindet (λ_5) und infolgedessen nicht einmal mehr Zweck und Ziel genannt werden kann.

Das unterscheidet ihn vom Glauben und weist die ‚graue' Theorie (*dṛṣṭi/darśana*) als zum philosophischen Trainingsprogramm (*abhyāsa*) gehörig aus, indem sie eben selbst einen erheblichen Beitrag zur weisheitlichen Persönlichkeitstransformation im Sinne des Jñāna-Yoga leistet. Jedes Wort darüber hinaus ist Konfession, Fiktion, Phantasie, Utopie, Mythos, Poesie, wenngleich irgendeine solcher Weltanschauungen (*categorial frameworks*) auf unserem Weg zum Weisheitsziel mitgeführt werden muß – unsere Bemühung gilt ja gerade dem Ansinnen, unsere mentalen Schneckenhäuser zu verlassen, was Beleg dafür ist, daß wir eben noch darinnen gefangen sind –, während uns die Landkarte philosophischen Strukturwissens und der Kompaß oder Polarstern des darin mitartikulierten Letztsinns zu führen hat. Der Philo-Soph oder Jñāna-Mārgika strebt also aus der Verbergung (*saṃvṛti*) (heraus) auf existentiell-praktischem (sprachlichem) Wege (*vyavahāra*) (λ_1) dem ultimativen Ziel (*paramārtha*) (λ_4) unter Anwendung der Wahrheit im Bereich weltlicher Verhüllung (*loka-saṃvṛti-satya*) (λ_2) und im Bewußtsein der endgültigen und zielführenden Wahrheit (*paramārtha*-[*adhigama*-]*satya*) (λ_3) entgegen. Diese mit Madhyamaka-Fachbegriffen versehene Vierstufung des Aufstiegs zur Weisheit bitte ich für die folgenden reflexionsstrukturellen Darlegungen in Zusammenhang mit der indischen Lehre von der Zweifachen Wahrheit im Gedächtnis zu behalten.

Um hier jegliches Mißverständnis auszuschließen, muß ich ausdrücklich noch davor warnen, aus dem Gesagten abzuleiten, Kunst, Religion, ethisch vorbildliches Handeln und Verhalten usw., auch philosophische Bemühungen, geleitet durch gewisse plausible dogmatisch-metaphysische (inhaltlich

bestimmte) Lehren, könnten überhaupt nicht zum Ziel der Weisheit führen. Betrachtet man sie als Flöße (*plava*) über den Strom der Unwissenheit (*avidyā*), so üben sie eine Funktion aus, die auch dem erkenntnisstrukturellen Wissen zukommt. Denn diesem haftet, wie irgend einem anderen, ihm gegenüber falsch zu nennenden, ebenso der Makel an, das Erstrebte realiter noch nicht zu besitzen, womit ihm gleichermaßen aufgegeben ist, sich am Ende aufzugeben. Die Frage ist allerdings, welche Fähre sicherer ist und vom besseren Boots- und Fährmann gerudert und gesteuert wird – worauf der Übersetzende jeweils mit der von ihm benutzten und dem von ihm bevorzugten antworten wird. Befinde ich mich einmal inmitten des Gewässers, dann sollte es sinnigerweise jedoch kein Zurück geben, da bekanntlich die Strecke von der Mitte zurück und von der Mitte nach vorn gleich weit ist. Habe ich mich einmal für die strukturtheoretische Mét-hodos entschieden, dann sollte dieser Weg auch gegangen werden und es ist unvernünftig, während ich ihm folge, seine Gesetzmäßigkeiten und Eigentümlichkeiten zu mißachten oder zu verletzen. Deutlicher ausgedrückt: Wer Schach spielt, hat die Figuren nicht nach den Regeln des Tricktrack (Wurfzabel/Puff/Backgammon) zu führen. „Denken ist die Bemühung, einen besonderen Trieb zu befriedigen, und die Bemühung beinhaltet eine Annahme über die Realität. Man kann die Annahme vermeiden, sofern man sich weigert zu denken, aber wenn man sich zu dem Spiel hinsetzt, gibt es nur eine Weise zu spielen. Um überhaupt zu denken, muß man sich einem Kriterium unterwerfen, einem Kriterium, das ein absolutes Wissen über die Realität einschließt; und während man das bezweifelt, akzeptiert man es und man befolgt es, während man sich dagegen auflehnt.“[41]

[41] F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 134–135.

Die Gegebenheitsweisen der kognitiven Ausgangskonstellation von Wißbarem/Wirklichkeit (*prameya*) und Wissen/Wahrheit (*pramāṇa*) bedürfen kaum einer Erklärung. Beide Bestandteile sind dem normalen Bewußtsein phänomenal direkt gegenwärtig, der eine mehr, der andre weniger. Der Irrtum, der bei ihrer Auslegung meist begangen wird, liegt darin, daß man eine Komponente aus der anderen inhaltlich bestimmt, und zwar kausal-determinativ, hervorgehen läßt und das fast ausschließlich von der Gegenstandsseite aus (Materialismus, Realismus, Positivismus, Objektivismus, Energetismus, Sensualismus etc.). Die Erkenntnisleistungen dieses Bereichs heben im gesunden Menschenverstand an, der nach Martin Heidegger allerdings „nicht so gesund und natürlich, wie er sich zu geben pflegt“[42], ist, setzen sich über komplizierte wissenschaftliche Theorien, z. B. über das Funktionieren und die Dysfunktionalitäten des Stoffwechsels, die wiederkehrenden Krisen der sogenannten Marktwirtschaft, das Alter von Himmelskörpern, den molekularen Aufbau chemischer Stoffe oder die Entschlüsselung des genetischen Codes, den spontanen Informationsaustausch in quantenmechanischen Versuchsanordnungen fort und reichen bis zum komplexesten mathematischen Algorithmus, logischen Syllogismus, zur (logischen) Sprachanalyse usf.

Sie können grundsätzlich von jedem erbracht werden und jede erbrachte Erkenntnisleistung muß von anderen empirisch und logisch nachvollzogen, kritisiert, bestätigt oder widerlegt werden können, wobei Verifikation grundsätzlich vorläufig und echte Falsifikation grundsätzlich endgültig ist. Dies firmiert in der Wissenschaftstheorie heutzutage unter der Bezeichnung Intersubjektivität. Wissenschaftliche Weltbilder unterscheiden sich von gewöhnlichen nur durch die Generalisierung des

[42] M. Heidegger, Was heißt denken?, p. 64, cf. o. c., p. 69.

durch Spezialisierung auf gewisse Gegenstandsbereiche gewonnenen Wissens und den Grad methodischer und techn(olog)ischer Systematisierung des Erwerbs und der Bewährung von Wissen. In beiden, den alltäglichen wie wissenschaftlichen Wirklichkeitsvorstellungen, herrscht der oben genannte Irrtum vor, das (eigene) Weltbild für das Weltgebilde (Objektivität) an sich zu halten. Die philosophische Strukturtheorie oder dieser vergleichbare Einsichten gewähren von der Gipfelregion des Denkbaren aus als Warte aller Wissenschaften demgegenüber einen Durchblick durch das Welt-Bilden und ermöglichen, die Befangenheit in einzelnen Weltbildern aufzubrechen und ihre Beschränktheit zu überschreiten. „Darin, ob das Bild als Bild erkannt oder für die Wahrheit genommen wird, besteht zugleich eine entscheidende Differenz zwischen den Weltbildern der Metaphysik und anderen, etwa mythologischen oder naiv szientistischen Bildern von der Welt.“[43] Die durch systematische Reflexion erschlossene Gesamtkonfiguration der Erkenntnis verleiht allen Wissensbehauptungen ihren Sinn und steckt ihren jeweiligen Geltungsbereich ab.

Somit auch den der Strukturkomponenten, die a priori, via selbstreferentielles Denken, eben Re–flexion, zu erschließen sind und quasi über der erscheinungshaft vorliegenden Ausgangsebene liegen. Die ihnen eigentümlichen Erfahrungsmodi müssen grundsätzlich zwar über das Denken hinaus ebenso jedem zugänglich sein, indem sie jedoch, wie aus ihrer formalen Bestimmung hervorgeht, von einer Unmittelbarkeit sind, die das Denken als solches nicht aufweist, das ist aber auch schon alles, was wir darüber wissen können, ist dazu ein extensives und intensives, ungeheuer mühsames, oft schmerzhaftes Üben und Sich-Einleben notwendig, die den Alltagsmenschen

[43] J. Halfwassen, Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, p. 281; dort zudem zur der Welt als Metapher im metaphysischen Kontext.

wie wissenschaftlich (aus)gebildeten und ausschließlich theoretisch versierten und orientierten Philosophiegelehrten, auch den es mit der Strukturtheorie des Erkennens bewenden lassenden Metatheoretiker, gemeinhin auch dann davor zurückschrecken lassen, zu diesen Bewußtseinsschichten vor- und in sie einzudringen, wenn er von deren Existenz überzeugt ist/wurde.

Aufgrund des Informationsgehalts des gleich zu analysierenden Konstituens, der Vermittlungsinstanz Geist, welche die Stätte der immer schon vollzogenen Vermitteltheit der als getrennt wahrgenommenen Wissenspole bildet, wird wahr–genommen, daß unsere Erkenntnis, normalerweise ohne unsere Kenntnis davon, an einer alle De–finitionen wie Di–mensionen sprengenden In(de)finitheit teilhat, die durch ein spezielles Experimentieren, spirituelle Disziplin (von lat. *dis-cipere,* geistig auffassen), aktiviert, jene Bewußtseinsphänomene umfaßt, die das Zeit-Räumliche überwinden können, mit Kontemplation (modern: Meditation), Mystik, Yoga, Tantra, Ideenschau, Mediumismus, Magie, Parapsychologie usw. usf. zusammenhängen und mit dem Etikett »übersinnlich«, »außersinnlich« oder gebildeter: »paranormal« versehen, in das Reich des Undenkbaren abgeschoben werden, wo sie im eigentlichen Wortsinne einerseits ja auch hingehören und wohin sie andrerseits aufgrund des gegenwärtigen Radius wissenschaftlichen Bewußtseins (ausgenommen selbstverständlich einige mutige, doch einsame Avantgardisten der Wissenschaften)[44] leichtfertig, d.h.

[44] Dazu das Statement eines Spezialisten für Quantenphysik, Logik, Wissenschaftstheorie und Philosophie, R. Puligandla, Karma and Operational Definitions, p. 38: „Und wohlgemerkt, ist es nichts weniger als ein Vorurteil und Dogmatismus zu denken, daß parapsychologische Forschung mit transzendenten Dingen beschäftigt sei; im Gegenteil sind sie durch und durch empirisch (phänomenal), indem sie fester Bestandteil unserer Erfahrung sind. Es ist nur einer unbedarften und unkritischen Einstellung unsererseits geschuldet, zu denken begonnen zu haben, daß

unbedacht auch verbannt werden. Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, Allgemeinheit und Besonderheit sind hier in einer mit dem derzeitig vorherrschenden Weltbild unvereinbaren Weise verschränkt (‚*entanglement*').

„Die intellektuelle Anschauung ist eine genuin philosophische Form mystischer Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung allumfassender Einheit, in der sich das Selbst mit der All-Einheit des Geistes identisch weiß. Ihr haftet nichts Irrationales an, denn ihre Struktur und ihre Notwendigkeit lassen sich argumentativ erweisen, auch wenn sie selbst sich nicht mehr argumentierend und schlußfolgernd vollzieht, sondern als Heraustreten aus der Diskursivität und damit auch aus der Zeitlichkeit und der Sprachlichkeit unseres gewöhnlichen Bewußtseins und bewußten Denkens. Sie ist der Grund unseres Selbstbewußtseins, denn nur in ihr weiß das Selbst sich wahrhaft und unmittelbar als Einheit (vgl. V 3, 3–5); darin stimmt Plotin mit dem Deutschen Idealismus nach Kant überein. … Die durch Intentionalität bestimmte Struktur unseres Gegenstandsbewußtseins erfüllt sich im Wissen. In ihm ist das Gewußte in seiner Bestimmtheit vollständig so erfaßt, daß es zugleich mit dem Wissenden eine in sich unterschiedene Einheit bildet. Diese Struktur bestimmt in veränderter Akzentuierung auch die intellektuelle Anschauung, die Noêsis als höchste Form des Wissens. Die Akzentverschiebung der intellektuellen Anschauung gegenüber dem gewöhnlichen gegenständlichen Wissen besteht darin, daß in der Noêsis nicht mehr nur das gewußte Etwas in seiner Unterschiedenheit von anderem Wißbaren und vom Wissenden selber thematisch ist, sondern die alles Wißbare und das wissende Selbst gemeinsam umfassende Einheit des

---

nur das, dem *beides,* räumliche und zeitliche Koordinaten zugewiesen werden kann, ein Phänomen ist. Sind Gedanken, Gefühle und Träume keine Phänomene? Sicherlich sind sie Phänomene, indem sie in der Zeit stattfinden und integrale Bestandteile unserer Erfahrung darstellen."

Geistes als solche thematisch gewußt und angeschaut wird. Nicht mehr nur das Gewußte, sondern die Einheit des Wissens selbst wird in der intellektuellen Anschauung gewußt; sie ist das ausdrückliche, aber selbst ungegenständliche oder übergegenständliche Erfassen jenes Einheitshorizonts, der alles gegenständliche Wissen erst ermöglicht. Gleichwohl bleibt sie eine Einheit der Unterschiede; die Artikuliertheit des Angeschauten, die ein erfülltes Sehen erst ermöglicht, bleibt in ihr erhalten, sie ist sogar zu höchster Intensität gesteigert (vgl. V 8, 4) … Sie ist für Plotin aber keine Erfahrung des Absoluten. Plotin verlangt vom Denken oder Sehen des Absoluten, daß es auch über die intellektuelle Anschauung des Geistes, die Erfüllung der Suche des Denkens nach dem Sein, noch hinausgeht. So wie das Denken, um zu seiner Erfüllung im Geist zu gelangen, aus seinem äußeren Weltbezug, der durch die Sinnlichkeit vermittelt ist, heraustreten muß, so muß es, um zum Absoluten in seiner reinen Transzendenz zu gelangen, auch über den Geist hinausgehen, also alle Denkbarkeit transzendieren“[45].

Die Unmittelbarkeit an sich nun jenseits der gerade thematisierten Zwischeninstanz der ‚unmittelbaren Vermitteltheit‘ oder ‚vermittelten Unmittelbarkeit‘ (keine Sorge, solche Ideengespenster spuken nur in transzendentalen Geistgewölben) stellt den ultimativen, systematisch unverzichtbaren Punkt der Vereinheitlichung, somit den Schlußstein oder Apex der Rekonstruktion des BewußtSeins dar, das blanke X des reinen Ansich, eigenschaftslosen Ātman-Brahman, namenlosen Dào,

[45] J. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, pp. 51–52 … 54–55 … 52; Angaben in runden Klammern beziehen sich auf die ›Enneaden‹; die angesprochene Übereinstimmung der intellektuellen Anschauung Plotins mit der des nachkantischen Deutschen Idealismus wird durch die vom selben Platonismus-Experten entgegengestellte Nicht-Übereinstimmung, die ich in den technischen Vorinformationen zitierte, wo ich auch zur Kategorie »Denken« in diesem Zusammenhang Stellung nahm, erst in ihrem ganzen (Nicht-)Ausmaß einschätzbar.

von Nirvāṇa pur etc., das für die Denkbarkeit des Relativen und Diesseitigen unverzichtbare »Absolute« und »Jenseitige« (die Anführungszeichen sind zu beachten!), das in den Traditionen oft Sein, Wirklichkeit, Realität, Wahres, Gott(heit) genannt wird. Für das Denken ist es ausdehnungsloser Null- oder uneinholbarer Fluchtpunkt und hat die Form der Formlosigkeit, ist die wahrlich bloße, selbst unseiende Bedingung der Möglichkeit alles Bedingten, das im Transrationalen je nach Perspektive über oder unter der gerade schon thematisierten unterschiedenen Ungeschiedenheit oder ungeschiedenen Unterschiedenheit des Inte)(l–lectus, den Gipfel- oder Grundpunkt blanker Ununterschiedenheit der traditionell so bezeichneten Transzendenz (*para/loka-uttara*) bildet, die durch geistige Konzentration (*samādhi*) in einer ungetrübten Transparenz/Durchsichtigkeit (*prasāda*) und einer Interpenetration/Durchdringung (*vyāpana/vyāpti/(anu)praveśa*)[46] von allem durch alles (*sarvatra-ga*) aufgeht. Damit hat sich gezeigt, daß das Absolute nur Absolutes im Gegensatz zum Relativen, durch die Vermitteltheit der Begriffe, und das Transkategoriale nicht so transkategorial ist, wie es die de–finierende Diskursivität uns vorgaukelt. Intuition und gewisse ‚Grade' ihrer Unmitte(i)lbarkeit sind solche im Gegenüber zu Reflexion und Mitte(i)lbarkeit.

Wie man die Resultate sogenannter positiver Wissenschaften nicht selbst einsehen kann, ohne die gesamte Ausbildung zum Forscher, angefangen vom Lernen des Abc und Einmaleins über den Schulabschluß, das Abitur, den Erwerb der

[46] Vgl. hierzu das Bild vom Salz (*lavaṇa*), das sich im Wasser vollständig auflöst, gleichmäßig darin verteilt und ihm einen salzigen Geschmack verleiht: Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.4.12, 4.5.13; Chāndogya-Upaniṣad 6.13.1–3; Maitrī-Upaniṣad 6.35, 7.11; zu den Dichtegraden der (Inter-)Penetration und ihrer tetralemmatischen Darstellung im Huáyán-Buddhismus werde ich im Indien-Teilband der ›Widerspiegelung des Geistes II‹ einige Kostproben geben.

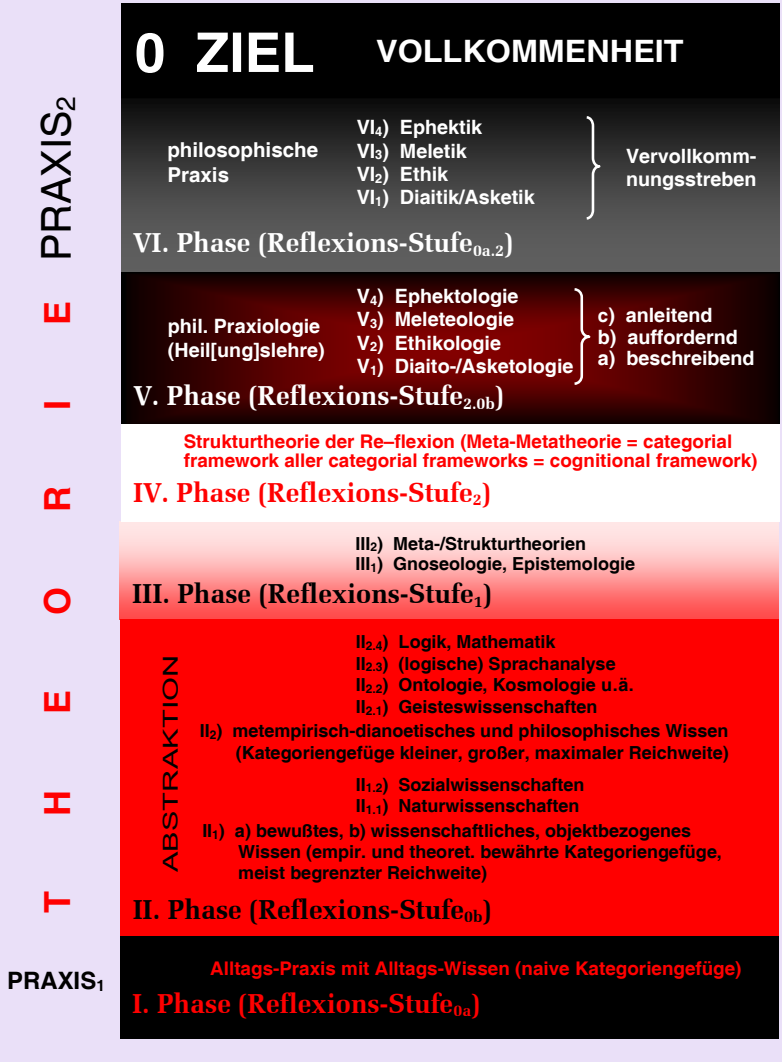
akademischen Grade bis zur Eingliederung in das jeweilige Forscherteam und Einarbeitung in die konkreten Forschungsabläufe, durchlaufen zu haben, so verhält es sich analog auch bei der Wissenschaft (*vidyā*) der weisheitlichen Schulung (*yoga*).[47] Von diesem Blickwinkel aus betrachtet, ist diese so intersubjektiv wie jene, nur ist das Experimentierfeld ein anderes, nämlich man selbst. Unbenommen ist es natürlich bequemer, Versuchskaninchen zu traktieren, um etwas über die Wirklichkeit zu erfahren, als sich selbst. Insofern ist es überhaupt nicht frappant, daß Verfechter (angeblich) objektiver Erkenntnisrichtungen solche (vermeintlich) subjektiver Erkenntnisrichtungen als völlig unwissenschaftlich, unsystematisch, vernunftwidrig, schlimmer, daß sie deren Erkenntnisse als Autosuggestion, Halluzination und Superstition abfertigen, ohne die dazu vorgeschriebenen Vorbereitungen getroffen, die erforderlichen Methoden angewandt und die geistigen Versuche durchgeführt, sich gemäß dem Ethos des sorgfältigen Wissenschaftlers also selbst (empirisch) vergewissert zu haben. Das erinnert an den Umgang der Schulmedizin mit der Homöopathie, die trotz der Verbannung durch jene ins Reich der Hirngespinste millionenfach half und hilft, wovon ich mich, im Urteil des reinrationalen, über den geistigen Errungenschaften der gesamten bisherigen Menschheit stehenden Naturwissenschaftlers, ein für Autosuggestion u. ä. anfälliger esoterischer Spinner, selbst schon eingehend überzeugen konnte. Die transzendental-phänomenologisch begründete Ermahnung des Mathematikers, Logikers und Philosophen Edmund Husserl an die Wissenschaftswelt, daß strenge philosophische Rationalität und Wissensbegründung eine „völlige personale Wandlung“

[47] Cf. R. Puligandla, Professor Deutsch on Karma, p. 30.

voraussetzt,[48] fragt sich natürlich, zu wem oder was, verhallte bisher offensichtlich ungehört. Anschließend ein Diagramm, das den Gesamtaufbau systematischen Wissens unter Beachtung abstraktiver und reflektorischer Stufung wiedergibt. Es soll in der ›Widerspiegelung des Geistes II/1‹ mit einem entsprechenden Ordnungsschema zur Transkultural–Philosophie ergänzt werden. Beide Abbildungen gehören recht eigentlich in ein Werk mit dem Titel ›Aufriß der Transkultural–Philosophie‹, das ich wegen mangelnder Existenzgrundlagen und verweigerter Forschungsförderung nicht ausführen kann. Aus diesem Grund unterlasse ich auch, die Abbildung hier zu kommentieren oder auch nur die verwendete Begrifflichkeit zu erläutern. Wer Grundkenntnisse des Sanskrit besitzt, wird die altindischen Fachtermini ohne weiteres übersetzen können, und wer solche in Altgriechisch hat, meine Neologismen zu deuten wissen.

[48] Darstellung und Kritik dazu in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 563–676.

ERKENNTNISSTUFUNG



Mit der vorliegenden Argumentation sollte erwiesen werden, daß das Heil, wenn auch nur in seinem Daß, d.h. nicht »objektiv«, nicht als Ding, weil es eben keines ist, demonstrierbar ist und Erkenntnisse hierüber nicht nur die gleiche logische Stimmigkeit und Evidenz beanspruchen dürfen wie alltägliches oder wissenschaftliches Wissen über Sinnliches – mehr als Logik und Evidenz haben wir im Bereich normalmenschlicher Erkenntnis nun einmal nicht –, sondern daß diese Einsichten aufgrund ihrer Stabilität und Universalität ob des Bereiches, über den sie sich aufgrund re–flektorischer Rückkoppelung und damit einhergehender Entzeitlichung (Stichworte: Gültigkeit und Bedeutung) erstrecken, einen kategorischen, apodiktischen Charakter besitzen, den sich die Vertreter selbstgenügsamer Empirie, begrenzter und beschränkter Kategoriengebilde also, nur erträumen können. Eine stimmige Widerlegung dessen, wollte sie jemand jenseits der heute vorherrschenden Vorstellungen vom Leistungssinn der Reflexion und der Logik vergeblicherweise versuchen, müßte also bei den Ausgangsannahmen, nicht bei den Ergebnissen, ansetzen.

Insofern bin ich mir – Karl Jaspers' transzendierendes Denken rezipierend, korrigierend, es transzendierend und mich auf diese Weise von ihm distanzierend – meiner „Transzendenz", um seine Formulierung zu verwenden, nicht nur „ohne Grund gewiß"[49], durch mein Seins-, Existenz- oder Selbstbewußtsein, nenne ich es am Rande des Tautologischen einmal Evidenzbewußtsein, sondern darüber hinaus auch *mit* Grund, d.h. mit Begründung, repräsentiert in eindeutigen, evidenten Urteilen, Sätzen oder Aussagen. Wozu denn sonst Philosophie? Die Einsicht selbst ist natürlich nicht objektiv und stellvertretend, unabhängig vom Bewußtsein des einzelnen also, zu erlangen. Dem wurde man durch Einführung des Methodenbegriffs der

[49] Cf. K. Jaspers, Philosophie, 2.48–49.

Intersubjektivität zwar gerecht, doch scheinen die Implikationen dieser ‚Neuerung' bisher nicht genügend berücksichtigt worden zu sein, und das nicht nur von wissenschaftlichen Laien. Demgemäß sind Jaspers' einesteils entschränkenden, andernteils einschränkenden und bisweilen beschränkten Vorstellungen dazu zwar einzeln unterschiedlich, in ihrem Gesamtsinn jedoch als irreführend zu beurteilen, so verständnisvoll, ansprechend, ja anrührend und lehrreich die Worte, die er darum machte, klingen mögen: „Wissenschaftliche Wahrheit ist in eindeutigen Sätzen für den Verstand aussagbar. Philosophische Wahrheit ist nur in Gedankenbewegungen indirekt mitzuteilen und in keinem Satze angemessen einzufangen. … Nennen wir das gegenständliche Denken rational, so ist das am Leitfaden des Gegenständlichen über dieses hinausgehende Denken selber nicht mehr rational, obgleich in jedem Schritt gebunden an rationale Akte. Daß ein solches Denken in sich, weil im Ursprung aller Dinge, gegründet ist, kann nur durch es selber zur Gegenwärtigkeit kommen. Daß es notwendig ist, kann aus der Grenze der Rationalität auf rationalem Wege begriffen werden. Die philosophische Logik hat daher zunächst auf die scheinbare Geschlossenheit des Rationalen in sich, wie es längst bekannt ist, hinzuweisen durch Angabe seiner formalen Prinzipien (Satz des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des zureichenden Grundes, der Ungültigkeit von Tautologien und Zirkeln). Sie ist dann, als an einem philosophisch wesentlichen Erkennen, interessiert an den innerhalb des Rationalen selber auftretenden unlösbaren Problemen: der Möglichkeit notwendigen Scheiterns der Rationalität in sich selber, wenn sie sich auf sich allein stellt, sich verabsolutiert, mit der Unendlichkeit in Berührung kommt. Die philosophische Logik hat zu zeigen, wie die Insuffizienz des Rationalen für das Ergreifen der philosophischen Grundfragen dazu führt, ein Denken zu entfalten, das gegen die Prinzipien des Rationalen verstößt, sich in Widersprüchen, Tautologien, Zirkeln bewegt, aber nicht um

die Prinzipien willkürlich und beliebig zu verletzen, sondern aus einer anderen Ordnung, die methodisch durchsichtig wird. In solchen antilogischen und alogischen Formen ist eine allgemeine Mitteilbarkeit nicht in gleicher Weise möglich wie in den Formen der Wissenschaft. … Sätze und Satzfolgen, die für den einen immer nur leeres »gegenstandsloses« Gerede bleiben, sind für den andern Medium der Gegenwart tiefster Wahrheit. Philosophische Logik kann alles bewußt machen, ohne es als zwingend gewiß zur Anerkanntheit zu bringen. Sie öffnet in diesem Bereich nur Möglichkeiten, die dem Hörenden sinnvoll oder sinnlos erscheinen können. .. Mit dem philosophischen Denken geschieht eine Durchbruch durch die Rationalität, die sich absolut setzen möchte, aber er geschieht selber mit rationalen Mitteln Es geht über den Verstand hinaus, ohne den Verstand zu verlieren. Das darin erreichte Denkmedium heißt auch im Unterschied von Verstand die Vernunft. Der Durchbruch darf nicht selber zu einem neuen Abschluß werden in einem gegenständlichen Gebilde, das, etwa als ein gewaltiger Kreis von Kreisen, wieder einfängt in das Wissen, was nur als Nichteingefangenes in Vollzügen gegenwärtig werden kann.“[50]

Unter solchen Umständen bliebe das gesamte (struktur)philosophische Projekt unvollständig, bloßes Ahnen und Wähnen, und da im Bereich des Metatheoretischen das Fehlen einer Haaresbreite die Verfehlung des Ganzen bedeutet, Glaube und Aberglauben, weshalb denn die Mādhyamika-s auch ein vollständiges und erschöpfendes dialektisches Analysieren (*sarvathā vicāryamāṇa*) fordern und durchführen.[51] Wer und wieviele in der Lage und/oder willens sind, ja ob überhaupt jemand in der Lage und/oder willens ist, das mit Hilfe

---

[50] K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, pp. 85 … 89–90.

[51] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 104.8–9; 126.11; 505.1.

folgerichtigen und selbstreferentiellen Denkens theoretisch Demonstrierte in seinem eigenen Erkenntnisvermögen mitzuvollziehen, einzusehen und zu verstehen, wird allerdings in alle Ewigkeit logisch undemonstrierbar bleiben, weil es nicht in den Bereich des Apriorischen fällt. Schließlich kann der Wahrheitsgehalt von komplexen mathematischen oder physikalischen Formelketten, die dem Wissenschaftler schier unermeßliche Vorstellungsräume eröffnen, eben das 'Medium der Gegenwart tiefster Wahrheit' sind, vom Großteil der Bevölkerung (und fachfremder Wissenschaftler) gleichermaßen nicht erkannt, sondern aufgrund von erfahrungsspezifischen Bewährungsplausibilitäten allenfalls anerkannt („Anerkanntheit"!), unverblümt geredet, geglaubt werden, wie sinnvoll oder sinnlos er dem einzelnen auch dünken mag. Otto Normalverbraucher, der einen Kühlschrank benutzt, kennt normalerweise nicht die Naturgesetze, die zum Bau von diesem berücksichtigt und zur Anwendung gebracht werden müssen, weil dieser aber funktioniert, ist er sich sicher, daß das diejenigen, die ihn konstruiert haben, sehr wohl wüßten. Auf diesem Niveau wird die ‚Wahrheitsfrage' heutzutage fast ausschließlich beantwortet. Ex aequo wird die Antwort auf die Frage, wie genau und wann exakt man ans Ziel der Philosophie, zur Sophía gelangen kann, keiner je logisch ab- oder herleiten können, da hilft nur, die Aufgabe anzupacken. Solches bedeutet aber nicht das Scheitern der Rationalität, sondern ihr Obsiegen im Hintergrund durch das Scheitern der falsch verstandenen Rationalität, der Schmalspurrationalität modernen Stils. Und man wünschte sich, augenzwinkernd allerdings, Martin Heidegger behielte im wörtlichen Sinne gegen Karl Jaspers Recht, wenn er ohne näheren Hinweis und ohne Namensnennung gegen dessen notwendiges Scheitern der Rationalität in sich selber und Philosophie des Scheiterns des Denkens mit folgenden Worten polemisiert: „Solange die Philosophie .. sich nur damit beschäftigt, ständig die Möglichkeit zu verbauen, sich erst auf die

Sache des Denkens, nämlich die Wahrheit des Seins, einzulassen, steht sie gesichert außerhalb der Gefahr, jemals an der Härte ihrer Sache zu zerbrechen. Darum ist das »Philosophieren« über das Scheitern durch eine Kluft getrennt von einem scheiternden Denken. Wenn dieses einem Menschen glücken dürfte, geschähe kein Unglück. Ihm würde das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte."[52] Daß dem Verfasser dieser Sätze das Geschenk offensichtlich ebenso nicht wurde, kann allein schon aus dem Umfang seiner Gesamtausgabe letzter Hand von mehr als hundert Bänden erahnt werden, was besagen könnte, daß auch dieses Scheitern nicht ganz so ernst gemeint war wie im antiken und östlichen Weisheitsstreben und sein (tatsächliches) Eintreten für undenkbar erachtet wurde. Das Verhängnis des westlichen Denkens besteht seit langer Zeit eben darin, daß es in diesem Punkt scheitert, weil es an ihm nicht scheitert.

Der Streit über den Ort des Kriteriums für Wahrheit ist jedoch so alt wie die Philosophie selbst: die Sinne oder das, was über den Sinnen ist, Platon's mythisch aufgeladener Riesenkampf (*gigantomachía*).[53] Und mit der Entscheidung darüber steht auch der weitere Fortgang und Zweck stringenten Denkens fest. Das wußten bereits die ersten Philosophen. „Sie glauben nämlich einerseits, die Wahrnehmungen und Vorstellungen verwerfen, andererseits, allein der Denkkraft selbst vertrauen zu müssen; etwas derartiges lehrten ja zuerst Xenophanes und Parmenides und Zenon und Melissos, später die Anhänger Stilpon's und der Megariker. Weshalb diese ja dafürhielten, daß das Sein eins und das andere nicht ist, auch daß weder irgend etwas überhaupt entsteht noch vergeht, noch sich

---

[52] M. Heidegger, Brief über den Humanismus (1946), Wegmarken, p. 340.

[53] Cf. Platon, Sophistes 246a4.

bewegt."[54] Mit der Aufzählung dieser Namen (und Schulen) ist, ohne ausgesprochen werden zu müssen, die Methode angedeutet, mit der sie hauptsächlich operierten, zu solchen Ergebnissen gelangten und damit berühmt und berüchtigt wurden, die Widerlegung, die Verfahrensweise also, die das Wesentliche des Madhyamaka ausmacht und die im Westen unter der Bezeichnung Aporetik, Eristik, Dialektik oder Skepsis im Sonnenlicht der Wahrheit der Dogmatik wie ein Schatten auf dem Fuße folgt.

Ein unbedingt erwähnenswertes, in der Reflexionsstufung der Strukturphilosophie formal ähnliches Modell mit insgesamt vier Ebenen wurde vor einiger Zeit von einem Denker entworfen, der die klassische, „Aristotelische Logik" des Seins/Objektiven, die er „ontische Axiomatik" nennt, mit einer von ihm so genannten „nicht-Aristotelischen Logik" des Sinns/Subjektiven, welche von ihm auch „meontische Axiomatik" geheißen wird, zu ergänzen suchte, wobei sich die inhaltlichen Bestimmungen der dritten und vierten Stufe und die metaphysischen Konsequenzen, die daraus abgeleitet werden, kraß von den in der »Strukturtheorie der Re–flexion« ausgewiesenen unterscheiden, was den beiden Entwürfen insgesamt einen gänzlich unvereinbaren, ja widerstreitenden Leistungssinn verleiht, indem ersteres Projekt in endlosen Schleifen der Iterativität des Ich und einem unabschließbaren Hinundher der Perspektivik des Ich–Du durch bi-aspektuelle Fixierung des Selbstbewußtseins qua subjektives (= Ich) und objektives (= Du) an oberster Stelle der Kognitionsmöglichkeiten und

[54] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.17.1 (756b–c): *oíontai gàr deĩn tàs mèn aisthḗseis kaì tàs phantasías katabállein, autỗj dè mónon tễj lógōj pisteúein· toiaũta gár tina próteron mèn Xenophánēs kaì Parmenídēs kaì Zḗnōn kaì Mélissos élegon, 'ústeron d' 'oi perì Stílpōna kaì toùs megarikoús· 'óthen ēxíoun 'oũtoí ge tò òn 'èn eĩnai kaì tò 'éteron mὴ eĩnai, mēdè gennãsthai ti mēdè phtheíresthai mēdè kineĩsthai tò parápan.*

Seinsprinzipien, 'ungemessenen Relationslandschaften'[55], vagabundiert, trotzdem diesen mit geradezu religiöser Emphase, nämlich „göttlicher Funke" und „Logos" zu sein, ein „extramundaner" Sitz zuerkannt wird, wohingegen die »Strukturtheorie der Re–flexion« als eine spezielle Ausform(ulier)ung der universal, nicht historio-geographisch, verstandenen Transzendentalphilosophie oder philosophischen Metatheorie inhaltlich gebunden (‚synthetisch') ist, indem darin logisches Denken auf die Gegebenheit(en) des Denkens oder Wissens selbst angewandt wird.

(λ_1) Nullte Reflexions-Stufe: unreflektiertes Bewußtsein, finite Objektbereiche;
(λ_2) erste Reflexions-Stufe: einfach reflektiertes Bewußtsein, potentiell Unendliches;
(λ_3) zweite Reflexions-Stufe: iterierbares Bewußtsein, aktual Unendliches oder Transfinites;
(λ_4) dritte Reflexions-Stufe: Selbstbewußtsein, Ultrafinites.[56]

Es sei ob der formalen Relevanz des vorgestellten Forschungsbeitrags für meine Überlegungen hier und zur Prophylaxe vorschneller Gleichsetzungen jenes mit ihnen stichpunkthaft angemerkt, kann und muß im Rahmen meiner Studie aber nicht weiter auseinandergesetzt werden, da sie sozusagen insgesamt die Auseinandersetzung damit ist, daß der damit verknüpfte Angriff auf die antike Philosophie und den dort so

[55] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts), 3.287.

[56] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion), 1.61–74; tabellarische Darstellungen o.c., 1.54; 1.58.

genannten transzendentalen Idealismus[57] im wortwörtlichen Sinne zu kurz greift, weil er auf der dürftigen, doch weitestverbreiteten Unterstellung einer obersten metaphysischen Setzung/Position, einer „Hinter- oder Oberwelt“[58] als Maximalkategorie basiert, die für den kritisierten (von besagtem Autor häufig aber auch in Anspruch genommenen) Hegel und Aristoteles und nicht wenige andere theologisch beeinflußte oder orientierte Philosophen zwar zutreffen mag, für den Platonismus und die »Wissenschaftslehre« qua reine Theorie aber so gut wie nicht,[59] und, das überdies zur Vermeidung letzter Unklarheiten, für das Madhyamaka, den Vijñānavāda oder Advaita-Vedānta und die »Strukturtheorie der Re–flexion« keinesfalls. Es ist nur folgerichtig, wenn solcherart ausgerichtete Argumentationen das Absolute, das bisherige Metaphysiker ausschließlich gegenständlich gedacht hätten, adversativ und an den unterstellten Irrtum (der Verdinglichung oder des Objektivismus) gebunden, mit der nach Strukturtheorie oder Hypostasenlehre höchsten positiv-positionalen Kategorie der Koinzidenz der Gegensätze (des Geistes/Noũs nämlich) gleichsetzen,[60] das Dritte (*tertium*), das aus der Objektlogik

---

[57] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion), 1.69–74; o.c. (Das Problem einer trans-klassischen Logik), 3.73–94; idem, Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik, pp. 164–180.

[58] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Das Problem einer trans-klassischen Logik), 3.80.

[59] Cf. J. Halfwassen, Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, p. 280: „Der späte Fichte und der späte Schelling restituieren .. gegen Hegels Ineinssetzung des Einheitsgrundes mit dem Geist Plotins Fundierung des Geistes im transzendenten Einen.“

[60] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Das Problem einer trans-klassischen Logik), 3.85; o.c. (Ideen zu einer Metaphysik des Todes), 3.4; o.c., Sachregister, 3.317, s.v.

ausgeschlossen ist, als auf einen „»transzendenten« Zustand" hinweisend charakterisieren, „der jenseits unseres irdischen Bewußtseinskreises liegt und in dem die klassische Logik endlich ihre Erfüllung findet", dieses mit dem „Nichts" identifizieren und, was in schroffem Gegensatz zur Noologie tetraktyschen Typs à la Strukturphilosophie steht, einer über das Prinzip von Triaden hinausgehenden logischen Struktur, was genau das immer sein mag, jeglicher ontologische Bezug abgesprochen bzw. als auf Triadik rückführbar erklärt wird.[61] Damit bleiben sie in einem ‚Transzendental-Objektivismus' befangen, die Transzendentalität zu transzendentalisieren unterlassen habend, eine Problematik, die im Laufe der folgenden Gedankengänge unter mehreren Aspekten noch öfter in das Blickfeld unserer Betrachtung rücken wird und gewissermaßen mit der Form des Denkens verknüpft bleibt, die man heute im Vergessen ihrer antiken Ausprägung fast ausschließlich mit einer Philosophengestalt in Verbindung bringt,[62] die diese zu einem vorwärts und aufwärts progredierenden Dreischritt transformierte und deformierte, der Dialektik.

Die an Edmund Husserls »transzendentale Intersubjektivität«[63] erinnernde Problemlösung des im Fokus stehenden

---

coincidentia oppositorum.

[61] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts), 3.276–279, 287–291; damit ist selbstverständlich nicht gemeint, daß die mehrwertigen Formalismen von Günther nicht über die Dreiwertigkeit hinausgehen.

[62] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Sachregister, 3.318, s.v. Dialektik; wie Dialektik nicht-hegelischer Art zu denken ist, zeigt eindringlich A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 171–182, anhand der dort so genannten „dialektischen Semantik" von Nāgārjuna.

[63] Cf. H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 545–550.

Denkers unter Zuhilfenahme der Unterscheidung zweier Arten von Gegenständlichkeit, der Objektivität als Ding und der Objektivität als Du, d.h. als anderes Selbstbewußtsein, die sogar im Kategoriengefüge des Autors selbst als Kategorienfehler einzustufen wäre, läuft, dem Zeitgeist, von dem aus explizit argumentiert wird, gemäß und den Weltgeist beerbend, auf eine Partitionierung und Pluralisierung menschlicher Geist-Wirklichkeit hinaus. Nicht nur kann nicht mehr einsichtig gemacht werden, wie die Ich-Du-Welten als „Logos" und „göttlicher Funke"[64] im daraus zu folgernden Göttlichen, warum sonst „göttlicher" Funke?, zusammenkommen und zusammen sein sollen, sondern es wird auch überhaupt nicht mehr für notwendig erachtet. „Aber einem reflektierten Bewußtsein, das in die bittere Erfahrung eines unendlichen Weges durch sich selbst hineingestoßen worden ist, muß notwendig der tröstliche Glaube zerbrechen, man brauche nur den dünnen Vorhang der Natur auseinanderzureißen, um in dem Gluthauch des Absoluten selber aufzuflammen. Denn jedes erlösende Wort und jedes sakramentale Band, mit dem sich eine geängstete Seele unmittelbar an das ewige Sein zu binden sucht, muß im Durchgang durch die endlose Iterativität des Ichs unwiderruflich der skeptischen Auflösung verfallen. Und nicht eher endet diese Odyssee des Geistes, solange nicht das im vergeblichen Ringen um das verlorene *Eine* zu Tode erschöpfte Denken sich die Einsicht abpreßt, daß der alte von den ekstatischen Schauern mittelalterlicher Religiosität umwehte Weg zum Absoluten für immer verschüttet ist. … Und dieser »negative« Weg einer sich von aller hintergrundlosen Positivität des Seins entschlossen abwendenden Reflexion und die Erfahrung eines Bewußtseins, das begriffen hat, was es bedeutet, einem an die Zeit ausgelieferten Schicksal unterworfen

[64] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Das Problem einer trans-klassischen Logik), 3.79.

zu sein, haben metaphysische Fragen aufgeworfen, die die »Einfalt und stille Größe« des klassischen Denkens nicht einmal mehr formulieren, geschweige denn sinnvoll beantworten kann.“[65]

Welche Weisheit muß man einem dieserart charakterisierten „klassischen Denken“ konstatieren angesichts eines solch typischen Getöses uneinfältiger Vielverschlungenheit von modernem subjektivistisch-logizistischem Differenz-Dogmatismus, der wähnt, den alten westlichen, von ihm betreffs der platon(ist)ischen Tradition verkehrt verstandenen, Transzendenz-Gedanken vom Gipfelpunkt der Erkenntnisentwicklung aus durch zwei Patentrezepte neu artikulieren und dann übersteigen zu können, indem er ihn einmal durch „Introszendenz“ erweitert und zum zweiten die verbleibenden Probleme mit der „Ultraszendenz“ in der Zukunft lösen zu können vorgibt,[66] sich im Reflektieren jedoch totlaufen muß und das, natürlich ohne zu werten, mit dichterisch verbrämten Alltagserfahrungen wie Willkürbekundungen garniert, dieserart Beweiskraft suggerierend wie Zustimmung erheischend, unters Denkervolk bringt. Einem derartigen Sich-Aufplustern des ‚modernen Denkens‘ (eine contradictio in terminis)[67] begegnet man wohl am besten mit dem homöopathischen Antidoton modernen Denkens:

---

[65] G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion), 1.69–70 … 1.73–74.

[66] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Das Rätsel des Seins), 2.178–180; o.c., Sachregister, 3.322, 3.334, s.vv. Introszendenz, Ultraszendenz.

[67] Zur Anmaßung eines ‚neuen Denkens‘ oder ‚neuen Verstehens‘ in der Philosophie werde ich in der nächsten Abteilung ein längeres Zitat von R. Lauth, Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, pp. 49–50, wiedergeben, das von Interessierten durch diesen Nachweis schon jetzt nachgelesen werden kann.

„Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.“[68]

In seiner Beobachtungstheorie, seiner Systemtheorie der Wahr–Nehmung, wenn man so sagen will, thematisiert Niklas Luhmann (1927–1998) die Problematik der Letztbegründung unter Anwendung der Aporie des Kennzeichnens als Operation im Anschluß an moderne wissenschaftstheoretische und philosophische Entwicklungen in vergleichbarer Weise.[69] Die Bekanntschaft des Begründers der Systemtheorie mit den gerade diskutierten Lehren unseres Kybernetikers geht aus der Bezugnahme jenes auf diesen in seinen Schriften hervor. Insofern ist die erwähnte Ähnlichkeit ohne Rekurs auf Eingebungen des Zeitgeists erklärbar. Sie gründet auf der vornehmlich differentiellen, rekursiv-reduktiven Methode, durch welche sich beide Denkrichtungen gegen thetisch, aber auch transzendental (im weitesten methodischen Sinne) verfahrende Konkurrenzlehren abheben.

Der entscheidende Unterschied zum Madhyamaka oder z. B. auch zur antiken Skepsis mit ihrer (Selbst-)Mitumschreibung (*sumperigraphê*) und ihrem (Selbst-)Mitumwurf (*sumperitropê*) liegt darin, daß beide die letzte Konsequenz aus ihrer eigenen Vorgehensweise nicht ziehen, weil sie die Bedeutung und das Ausmaß des Differenzierungsprozesses hinsichtlich des eigenen Behauptens offensichtlich nicht wahrnehmen. Dieserart methodisiert, dient Differenz der Systemtheorie zur soziologischen Erklärung von Wissensproduktion. Als dogmatischer Differentismus[70] nimmt sie sozusagen aus der Schwäche der

---

[68] L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen 309, Werkausgabe, 1.378.

[69] Cf. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, pp. 68–121; idem, Die Kunst der Gesellschaft, pp. 92–164; et passim.

[70] Kritik dazu bei P.-U. Merz-Benz, Die Bedingung der Möglichkeit von Differenz.

Selbstverflüchtigung heraus in Anspruch, alle existierenden Erkenntnisdisziplinen und Erkenntnisse überhaupt hinter sich gelassen zu haben und in bisher unerklommene Höhen der Wissenschaft aufgestiegen zu sein. Vor Schlüssen auf weitergehende Familienähnlichkeiten mit den in der »Strukturtheorie der Re–flexion« angewandten Reduktionsmethoden oder traditionellen Formulierungen entsprechender gnoseologischer Sachverhalte, die dadurch noch gefördert werden könnten, daß das systemtheoretische Beobachtungstheorem auch im Kontext der Mystik und des Zen zur Anwendung gebracht wird,[71] muß auch an der Stelle hier ausdrücklich gewarnt werden.

Man könnte diese Beobachtungslehre im Anschluß an das Bekunden ihres Erfinders eine Ausformulierung einer oder meinetwegen der Beobachtungsparadoxie nennen, eine reductio ad paradoxa. Wie und wem Paradoxien entstehen, das gab ich oben bereits mit einem Ausspruch eines professionellen Logikers zusammengedrängt auf einen Satz zum besten.[72] Der Sachverhalt, daß diese der Systemtheorie wesentlich sind, veranlaßte einen Kritiker dazu, sie ein „Refugium paradoxorum“[73] zu nennen. Ob das generell gerechtfertigt ist, hängt davon ab, welchen ihrer Aspekte man betont. Ich erwähne auch diesen (vorgeblich) wissens(chafts)kritischen Ansatz, um auf die Relevanz der zu betrachtenden Fragestellung in der und für die Gegenwart, aber auch auf kultur- und zeittypische Unterschiede in den Lösungsansätzen und Lösungswegen und deren Verankerungen im Verständnis wie auch im Vorverständnis

---

[71] Zur Beobachtungstheorie qua Beobachtungsparadoxie auf die Mystik angewandt, cf. N. Luhmann / P. Fuchs, Reden und Schweigen, pp. I–II, 7–9, 70–100; auf den Zen-Buddhismus: o.c., pp. 46–49.

[72] Dazu auch W. L. Bühl, Luhmanns Flucht in die Paradoxie, besonders p. 238, mit Bezug auf ebendenselben U. Blau.

[73] W. L. Bühl, Luhmanns Flucht in die Paradoxie, p. 236, Kapitelüberschrift.

philosophischen Leistungssinns (speziell gegenüber antiken und außereuropäischen Überlieferungen) aufmerksam zu machen, der in seiner systemtheoretischen Ausprägung schließlich zu heillos einseitigen, in der Konsequenz geradezu nihilistischen, re–flektorisch verkürzten Anschauungen führt.

Im Gegensatz zum (Be-)Gründer der Mahāyāna-Soteriologie reflektiert der Erfinder der System-Soziologie nämlich nicht in beide Richtungen des Dilemmas von Beobachter und Beobachtbarem und somit zu Ende, sondern verschiebt das Problem auf die Seite des Beobachters, während seine Funktion des Unterscheidens bei simultanem Bezeichnen in den Fokus seiner Lösung rückt. Ersteres sei (sich) nämlich latent, weshalb dabei – wohl in voller Bewußtheit von analogen, doch ausdrücklich kritisierten Begrifflichkeiten in der spätmittelalterlichen Philosophie des Nicolaus Cusanus[74] – von „beobachtbaren Unbeobachtbarkeiten“[75] gesprochen wird.

Der Beobachter verschwindet dabei in „der Latenz, der beobachtbaren Unbeobachtbarkeit“[76], der „Möglichkeit, zu beobachten und zu beschreiben, was andere *nicht* beobachten können“[77]. Die Möglichkeit dieses Beobachtens wurzle jedoch in der Beobachtung generell. Reflexionsstrukturell entscheidend ist dabei, daß Beobachtung „in ihrer Unterscheidungsabhängigkeit sich selber latent“[78] sei. Die Sich-selbst-Latenz stelle nun den überhaupt unaufhebbaren „blinden Fleck“[79]

---

[74] Cf. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 88[41].

[75] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 92.

[76] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 92.

[77] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 89.

[78] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 91.

[79] Cf. N. Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, pp. 96, 115 cf. idem, Die Wissenschaft der Gesellschaft, pp. 85, 90 etc.

allen Beobachtens dar. Diese Erkenntnis ist, wie auch der philosophisch Unbedarfte weiß, nicht neu. Doch: „Es geht jetzt nicht mehr einfach um das Wissen des Nichtwissens, um Einsicht in die Grenzen aller Erkenntnisbemühungen, … Vielmehr wird Latenz zum Zentralproblem der sozialen Produktion von Wissen, also auch zum Zentralproblem all dessen, was die Gesellschaft als Wissenschaft veranstaltet.“[80]

So weit so gut. Doch möchte man da natürlich gerne fragen, ob die Sache mit der Latenz früher, innerhalb anderer gesellschaftlicher Szenarien selbstverständlich, nicht ähnlich gelagert war und ob sich die Systemtheorie als Wissenschaft versteht. Ohne jetzt also aus der Selbstanwendung dieser Beobachtung der Unbeobachtbarkeit die letzte Konsequenz der evidenten Selbst-Latenz der eigenen Beobachtung, und zwar der Unbeobachtbarkeit aufgrund dessen zu ziehen, daß eines niemals als anderes gesehen werden kann, weil es eben s e h e n muß, das Auge nämlich – da brauchen wir, wie noch demonstriert werden wird, auch nicht auf Ludwig Wittgenstein zu warten,[81] um diese Einsicht aufgewiesen zu bekommen –, der Seher, das »Selbst« selbst, wird demgegenüber, modernen und noch mehr postmodernen (dekonstruktionistischen) Weltanschauungen und derzeitigen wissenschaftlichen Strömungen, dem Positivismus also, gemäß, eine Erklärung angeboten, die aus der thetisch fixierten Latenz resultierende Bildung von Differenz und Unsicherheit im Wissen.[82]

Das liegt hauptsächlich daran, daß Luhmann seine „Theorie rekursiver Beobachtungsverhältnisse, also eine Theorie

---

[80] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 91.

[81] Cf. L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus 5.633, Werkausgabe, 1.68.

[82] Zur Unsicherheit im Wissen cf. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, pp. 102–103.

(Beobachtung) der Beobachtung des Beobachtens“[83], in ihrer metatheoretischen Bedeutung, unter reinen Sinn- und Geltungsbedingungen also, verkennt, entsprechende traditionelle Erkenntnisbemühungen mit dem Etikett des „Transzendentalismus“ versehen sogar als antiquierte und unzureichende, da ontologische Erklärung, diffamiert,[84] während er Beobachtung als „empirisch beobachtbare Operation“ oder „empirisch konditionierte Operation“, bei welcher sich der Unterschied zwischen Referent (Bezeichnetes) und Referieren (Operation) „sich nicht auf ontisch getrennte Welten (Sein bzw. Denken) beziehe, sondern nur die jeweilige in der Welt zu vollziehende Beobachtungsoperation charakterisiere.[85] Angesichts dessen ist natürlich zu fragen, woher das Kriterium für die ‚Bewahrheitung‘ der Luhmannschen Beobachtung(stheorie) stammt; etwa aus der konditionierten Beobachtungsoperation?

Aus dieser Vermengung von begründungsspezifischen und empirischen Erkenntnisaspekten ergibt sich zusammen mit Tiraden hochgestochener Terminologie und Deklamationen literarischer Bildung ein geradezu unentwirrbares Konglomerat von tiefen Einsichten und Mystifikationen, dessen ‚Leistung‘ in erster Linie nicht in der Wissenserweiterung der Menschheit, sondern darin liegt, daß es den geistigen und realen Zustand der jetzigen Lebenswelt und des In-der-Welt-Seins spiegelt, ein Abbild der Verfassung des derzeitigen westlichen oder verwestlichten Menschen, seiner ‚Kultur‘ und Gesellschaft darstellt, welche durch angeblich rationelle Funktionalisierung, Systematisierung, Operationalisierung, Computerisierung, Medialisierung, und Marginalisierung, d.h. materielle und seelische

---

[83] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 96.

[84] Cf. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 76.

[85] Cf. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 76: „… es geht immer um eine empirisch konditionierte Operation.“

Ausbeutung, Knechtung, Sinnentleerung, Entpersönlichung und Entmenschlichung und die damit einhergehende Verflüchtigung jeglicher Verantwortlichkeit gekennzeichnet sind und sozialwissenschaftlich auf geradezu mirakulöse Weise den literatur-, geistes- und philosophiewissenschaftlichen Dekonstruktionismus komplementiert, der durch ideologische Nivellierung aller Werte in der Differenz bzw. *différance* gerade verhindert, real existierende Unwerte zu erkennen und deren Vorherrschaft einzuebnen.

Den Gedanken vom »Denken des Denkens« (*nóēsis noḗseōs*)[86] des Geistes bei Aristoteles evozierend, spricht Luhmann im Hinblick auf den operativen Charakter zwar von der „Beobachtung des Beobachtens", das im strikt metatheoretischen Sinne eine Unmöglichkeit darstellt, da das Beobachten (Bewußtsein) auf der Ausgangsebene niemals Objekt, also Beobachtbares bzw. Beobachtetes werden und ein Metabeobachten, die „Frage des Beobachters zweiter Ordnung"[87], transzendental allenfalls auf das Beobachten oder den Beobachtenden als schon »Beobachtetes« oder »Beobachteten« gerichtet sein kann, doch ist seine Meinung dazu nicht, wie zu folgern wäre, einfach unter die unumgängliche Unterscheidung von Beobachter und Beobachtbarem zu subsumieren. „Auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung, auf der man Beobachter beobachtet, bezieht man hierarchisch keine höhere Position. … Insofern gibt es keine Reflexivitätshierarchien, mit denen sich das Beobachten von seinem Gegenstand entfernt und sein

---

[86] Dazu im entsprechenden Teilband der ›Widerspiegelung des Geistes II‹ Genaueres in ‚unorthodoxer' Auslegung; es wäre m.E. von höchstem interkulturalphilosophischem Interesse, den im Kapitel 3.4. angedeuteten Zusammenhang zwischen der Lehre vom »Selbstbewußtsein« (*svasaṃvedana*) der vijñānavādischen Logikschule und dem Aristotelischen Noûs aus der Perspektive des wörtlich so zu übersetzenden »geistigen Einsehens des geistigen Einsehens (*nóēsis noḗseōs*) zu erörtern.

[87] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 87.

Verhältnis zur Realität mediatisiert. Solche Vorstellungen können allenfalls in subjekttheoretischen Epistemologien gepflegt werden."[88]

Und das gilt nach ihm auch für den „Beobachter dritter Ordnung .., der dann den autologischen Schluß zieht, daß all dies auch für ihn selbst gilt."[89] Während der Beobachter erster Ordnung nach dem Was frage, frage der Beobachter zweiter Ordnung nach dem Wie,[90] der dritter Ordnung fragt, „… wie dies alles möglich ist. Oder präziser: wie sich auf Grund der Beobachtung von Beobachtungen Systeme bilden."[91] Diese Dreiebenen-Hierarchie ließe sich unter Absehung von der systemtheoretisch geforderten Aposteriorität der Beobachtung ohne Schwierigkeiten in die Systematik von Kategoriengefügen und damit der »Strukturtheorie der Re–flexion« übertragen und stellte insofern genau die bestrittene „Reflexivitätshierarchie", jetzt aber in transzendental-methodisch richtigem Verständnis, dar: Gewußtes (Was/Inhalt): Beobachter erster Ordnung (λ_1) – Wissen (Wie/Form): Beobachter zweiter Ordnung (λ_2) – Wissen, daß dieses Wissen ebenso (nur) Wissen von Gewußtem, Verhältnis und im Wissen gegeben ist (Für-sich-selbst-Geltung): Beobachters dritter Ordnung (λ_3) – … das sich entziehende ‚Wissen' an sich: blinder Fleck (λ_4). Und dieses ist eben gerade das aus der systemtheoretisch diskreditierten

---

[88] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, pp. 85–86; cf. o.c, p. 83: „So wie die unmittelbare Beobachtung sich nicht selber beobachtet (weil sie dazu eine weitere Unterscheidung verwenden, also eine andere Beobachtung werden müßte) …"

[89] N. Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, p. 103.

[90] Cf. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, pp. 95, 98, 499 et al.; idem, Die Kunst der Gesellschaft, p. 103.

[91] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 499.

„Reflexionstheorie“[92] hervorgehende Konstrukt, nur noch nicht das endgültige. Es ist zwar zuzugestehen, daß Reflexionshierarchien mit real different vermeinten Ebenen in der Philosophie vorkommen, doch nicht notwendig in allen Philosophierichtungen oder im alleingültigen Sinne, weshalb dieser Vorwurf im allgemeinen zurückgewiesen werden kann, doch zur Entscheidung darüber eine doxographische Prüfung im Detail erforderte.

Springender Punkt bei der Begründung der Systemtheorie ist das »Subjekt«. Es ist als vermeintlich transzendente Größe darin nämlich annulliert.[93] „Die alte, auch in der Transzendentalphilosophie noch durchgehaltene Vorstellung war gewesen, daß das immanent Erfahrene aus der Transzendenz heraus begründet werden könne. Gott habe die Welt geschaffen, sie entspreche daher seinem Willen. Oder: das transzendentale Subjekt leistet die Synthesen, die zur Ordnung seiner Erfahrungswelt notwendig seien. Das Referieren auf Transzendenz konnte damit erklären – *und beruhigen.*“[94] Daraus folgt, daß der Beobachter eigentlich nur beobachteter Beobachter, soll sagen, als Objekt existierender Beobachter und somit als Objekt (intramundan) existierendes Subjekt sein kann. „Die Aussage, ein Beobachter zweiter Ordnung sei immer auch ein Beobachter erster Ordnung, ist nur eine andere Formulierung für die geläufige These, daß die Welt nicht von außen beobachtet werden kann. Es gibt kein »extramundanes Subjekt«. Wer diese Denkfigur braucht oder wer die Frage aufwirft, wie denn ein transzendentales Subjekt ein empirisches Subjekt werden könnte, denkt im langen Schatten der Theologie oder sieht sich

---

[92] Cf. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Register, col. 728d, s.v. Reflexion, Reflexionstheorien.

[93] Cf. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, pp. 127–128.

[94] N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, p. 109.

an dieser Stelle durch eine philosophische Theorie auf glattes Eis geführt."[95] Doch wo kein Subjekt, da kein Objekt. Wer die Bedingung der Möglichkeit von Beobachtung, das »Subjekt« bzw. den »transzendentalen Beobachter« zu einem Ding unter Dingen, einen „unsichtbaren Parasiten seiner Beobachtungen"[96] verdinglicht, wird deren Bedeutung in der Tat nicht erfassen können und in ihrer Zurückweisung nur sein eigenes Verständnis diesbezüglich ad absurdum führen. Dieses dürfte auf den Tatbestand zurückzuführen sein, die Dinglichkeit samt Gegensatz überhaupt und die Grundlage von Rationalität, die zweiwertige Logik, kurzerhand wegdiskutieren zu können. „Nichts – es sei denn eine strikt zweiwertige Logik – zwingt uns dazu, Realität im Schema von Subjekt und Objekt zu begreifen. Der Beobachter ist denn auch kein »Subjekt«, wenn man diese Bezeichnung aus dem Unterschied zum Objekt gewinnt. Aber er ist die Realität seiner eigenen Operationen, was aber nur durch eine weitere Beobachtung festgestellt werden kann, die ihn als System in einer Umwelt auffaßt. An die Stelle der in sich zirkulären, paradoxiehaltigen Unterscheidung von Subjekt und Objekt tritt die ebenfalls zirkuläre, paradoxiehaltige Unterscheidung von Operation und Struktur, die wir wegen ihres Zeitbezugs bevorzugen."[97]

So einfach ist die Lösung der Subjekt-Objekt-Dichotomie, eine Unlösbarkeit wird durch eine andere ersetzt! Nur ist dann zu überlegen, wofür »Realität« steht, wie und warum diese eben in und für sich die Unterscheidung von Subjektivität und Objektivität erzeugen sollte, von Ich und Nicht-Ich, die auch der Systemtheoretiker kennt und in seinem Beobachten anwendet.

---

[95] N. Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, p. 95; cf. idem, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 543.

[96] N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, p. 107.

[97] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, pp. 78–79.

Oder erfährt er sich zuletzt als System, ohne Namen, ohne Seele, ohne Geist? „Und es gibt auch keine dialektische »Aufhebung« der Blindheit des Unterscheidens in einer Form von »Geist«, für den die Welt, ihn selbst eingeschlossen, voll transparent wäre. Das Beobachten zweiter und dritter Ordnung expliziert vielmehr die Unbeobachtbarkeit der Welt als bei allem Beobachten mitfungierender unmarked space. Transparenz wird mit Intransparenz bezahlt; und genau darin liegt die Garantie für die (autopoietische) Fortsetzbarkeit der Operation, für die Verschiebbarkeit, für die »différance« (Derrida) der Differenz von Beobachtetem und Nichtbeobachtetem.“[98]

Der »Zeitgeist« hat gesprochen! Nach eigenem Bekunden geistlos. Infolgedessen handelt es sich um eine Belanglosigkeit, von einem „unmarkierten oder ausgesparten Ort“ und der Intransparenz aus auf ausgesparte (offen gelassene), intransparente, unmarkierte, soll heißen unbegründete Weise postuliert. Der Ausfall der Selbstdurchstreichung ist, wenn man so will, der Bestreitung des richtig, eben als nicht-dingliche Bedingung verstandenen »transzendentalen Subjekts« äquivalent. Die dogmatische apriorische Bodenlosigkeit ist nichts als die Kehrseite der dogmatischen aposteriorischen Bodenverhaftung.

Im Anblick dessen ist die systemtheoretische Unbescheidenheit, apodiktisch, also systemunabhängig wissen zu müssen, daß man nur systemabhängig erkennen kann, geradezu eine Burleske, nach obiger Eigencharakterisierung ‘paradoxiehaltig’ und bloß nach Gutdünken ‘bevorzugt’, wogegen im Wissen um die Bildeprinzipien von categorial frameworks und die daraus abzuleitenden Geltungsbedingungen wie Geltungsbeschränkungen von Feststellungen auf gewissen Wissensfeldern bzw. Wissensebenen nichts einzuwenden wäre. Aus der systemischen Binnengebundenheit „… leiten sich weitreichende

[98] N. Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, p. 103.

Schlußfolgerungen ab, die ich provokativ in Abwandlung der skeptischen Position des Georgias von Leonthoi so formulieren möchte: 1. Es gibt nur das System; 2. Wir erkennen nur innerhalb des Systems; 3. Wir können uns nur innerhalb des Systems mitteilen. Diese Aussagen, in denen sich die Konsequenzen systemtheoretischen Theoretisierens widerspiegeln, unterliegen einem performativen Selbstwiderspruch, das heißt, der Sprecher widerlegt sich selbst. Diese Konsequenzen zeigen aber: Wird die Welt als System gedacht, können wir nicht mehr vernünftig über sie sprechen. In dem Fall kann aber auch die Theorie des Systems nicht vernünftig sein."[99]

In der Systemtheorie sind beide Größen, die des Beobachters und seines Beobachtens, in einer Erklärung vereinigt, die in einem von ihr im betrachteten Kontext verwendeten Kompositum modernen Wissenschaftsverständnisses auch auf den Begriff gebracht ist, den der Autopoiesis, in diesem Falle „der Autopoiesis des Beobachters"[100], der (Von-)Selbstschöpfung von anderem des nicht zu Ende denkenden und gedachten Konstruktivismus. Es handelt sich bei der operationellen Aktualisierung, genannt Autopoiesis,[101] wie die Auflösung des Kompositums zeigt, um die Termini »sich« oder »selbst« (*tò autó*), denen in der ehemaligen Philosophie die Identität korrespondierte, und um die Termini des Erschaffens, Machens, Hervorbringens oder Bildens (*'ē poíēsis*), die früher mehr oder weniger unausgesprochen mit der Differenz in Verbindung gebracht wurden, da man darin einen Ursache-Wirkungs-Unterschied gesetzt sah: Erzeugung von y durch x. Die Autopoiesis ist

---

[99] C. Bender, Das System der Logik ist das Reich der Schatten …, p. 31; die Schreibfehler im Namen von Gorgias von Leontinoi sind die des Originals.

[100] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 83.

[101] Cf. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 471.

demnach als mirakulöse Selbstvervielfältigung eine moderne Apokalypse. Eine Entität, welche mit der Fähigkeit ausgestattet war, aus sich allein sich allein zu schaffen oder reines Wirken (*enérgeia*) zu sein, nannte man altmodisch Geist (*noũs*) oder Gott (*theós*).[102] „Luhmann hat den transzendenten Gott abgeschafft, indem er den autopoietischen Gott (d. h. den »Heiligen Geist«, sozusagen ohne die stammesgeschichtliche Progenitur von Vater und Sohn) in die Immanenz der Gesellschaft hereingeholt hat."[103]

Wie die Zusammensetzung von Auto-Poiesis grammatikalisch auch aufgelöst wird, ob als kasuelle (Tatpuruṣa) oder appositionelle (Karmadhāraya), objektiv-aposteriorisch besehen sind beide Vorstellungen gleich absurd; und transzendentalapriorisch darf oder kann in der Systemtheorie und vielen anderen modernen, sogenannten analytischen bzw. postmodernen Weltanschauungen nicht gedacht werden.[104] Wenn sich die Systemtheorie hier vorsichtig von einer Maximalleistungsfähigkeit des Selbsthervorbringungsaktes abgrenzt: „Es geht keineswegs um Aut*hypostasis.* Autopoiesis besagt nicht, daß das System allein aus sich heraus, aus eigener Kraft, ohne jeden

---

[102] Cf. Aristoteles, Metaphysica $1072^{b}1–30$.

[103] W. L. Bühl, Luhmanns Flucht in die Paradoxie, p. 244; die Gleichsetzung von dritter göttlicher Person und Autopoiesis müßte trinitätstheologisch allerdings erst diskutiert werden.

[104] Eine textbezogene Kritik zentraler systemtheoretischer Erkenntniserrungenschaften von der Warte der transzendentalphänomenologie Edmund Husserls aus gibt H. A. Wiltsche, Subjekt, System, Methode – Systemtheorie im Verhältnis zur Phänomenologie; die darin vorgebrachten Widerlegungen systemtheoretischer Ansichten sind jenseits der Transzendentalphänomenologie großenteils auch für die Transzendentalphilosophie im allgemeinen zutreffend, doch mit den Wissensbeschränkungen behaftet, die den Entwurf Husserls z. B. vom Yoga und Vedānta, wie ich in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 475–685, nachwies, unterscheiden.

Beitrag aus der Umwelt existiert.“[105], dann handelt es sich dabei um ein durchsichtiges Ablenkungsmanöver, da dieserart das System nur Subsystem des Systems Umwelt wäre. Entweder ist die Umwelt und schließlich die Welt (als Ganzes oder All) also System und es handelt sich womöglich doch um Authypostasis, weil die Welt, sollte sie überhaupt als entstanden gedacht werden können, nicht durch eine Nicht-Welt erschaffen sein kann, den abrahamitischen Gott und seinen kosmo-(ideo)logischen Ersatz, den gleichermaßen ‚geltungsträchtigen‘ Ahnherr Urknall wollen wir innerhalb vernünftiger Argumentation nicht bemühen, oder allenfalls um Heteropoiesis, weil ein System durch ein anderes hervorgebracht wird. Wenn die Um-Welt kein System ist,[106] dann wird alles, auch die Systemtheorie, durch ein Nichtsystem erzeugt und von dessen Gesetzmäßigkeiten, falls es diese gäbe, bestimmt, für welches die Autopoiesis logisch verbindlich aber nicht in Anspruch genommen werden kann, d.h. es handelte sich um Unsystem(atik)-theorie, woraus ersichtlich wird, daß die wundersame neue Erklärung »Autopoiesis« den gleichen Dienst zu verrichten hat, wie die umständliche alte transzendentale Deduktion, die nach eigenem Bekunden der Systemtheorie gar nicht möglich ist,[107] nur geschieht das im Kurzschlußverfahren, auf einen Schlag

[105] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 30; in der Fußnote dazu ist vermerkt, daß ein Paronymon des Begriffs bei Nicolaus Cusanus vorkomme, was zwar stimmt, doch Wichtiges, nämlich daß es sich um einen Terminus der Hypostasenlehre des Neuplatonismus handelt, der auf das Absolute/Eine angewandt wird, und da noch in problematisierender Weise, indem dieses streng gedacht als weder selbst- noch fremdhypostasiert angesehen werden muß, cf. Plotinos, Enneaden 6.8.10.36–6.8.11.37 §§ 92–101, nicht zum Vorschein kommen läßt.

[106] Klassentheoretische Bestimmung von System, Umwelt, Welt in N. Luhmann / P. Fuchs, Reden und Schweigen, p. 14.

[107] Cf. z.B. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, pp. 435, 469–472, 486–488.

sozusagen. Und was kann man gegen solch Unmittelbares, das in der griechischen Philosophie unter der Bezeichnung des Plötzlichen (*exaíphnēs*)[108] zur Erklärung für so manch schwer Erklärliches herhalten mußte, vorbringen? Qua Selbstbegründung (‚Autapódeixis') ist sie nur Ausdruck von deren Uminterpretation. Somit ist und bleibt die Systemtheorie auf der Ebene perzept-konzeptueller Wahrheiten ein categorial framework unter allen anderen mehr oder weniger plausiblen – nur sollte das von ihren Vertretern auch zur Kenntnis genommen werden.

Als Theorem bzw. Mythologem sind diese Vorstellungen alter Wein in neuen Schläuchen. Eine Verkostung solcher abgestandener Tropfen werde ich von der antiken indischen, griechischen und chinesischen Dialektik aus und mit deren Hilfe – die durch den Absurditätsbeweis einer Seite eines Dilemmas bekanntlich beide als unhaltbar demonstrieren (keine Differenz ohne Identität et vice versa) – in einem Buch zu den skeptisch-dialektischen Widerlegungsstrategien innerhalb der Stiftertraditionen der Philosophie, das derzeit in Bearbeitung ist, zur Abschreckung, als Ekelprobe und buddhistische Abscheulichkeitsmeditation sozusagen,[109] anbieten.

Die alten, nein zeitlosen skeptischen Techniken sind heute (wie zu fast allen Zeiten) wenig bekannt und noch weniger anerkannt. Ein Grund dafür dürfte darin zu suchen sein, daß man sich zu allen Zeiten nur noch einen kleinen Schritt von der Dingfestmachung des Wahren und Wirklichen entfernt wähnt und sie insofern nicht mehr beachtet werden müssen. Wenn Skeptisches in den gegenwärtigen Wissenschaften zum Zuge kommt, dann nicht selten unsystematisch: einseitig, partiell und inkonsequent. Dies geschieht oft ohne ein deutliches

---

[108] Cf. W. Beierwaltes, Ἐξαίφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks.

[109] Cf. B. Ñāṇajīvako, The Philosophy of Disgust – Buddho and Nietzsche, pp. 116–126, mit Zitation und Angabe von Stellen im Pāli-Kanon.

Bewußtsein von ihrer Verwendung in antiken Erkenntnisdisziplinen des Ostens und Westens und vor allem ohne Erfassung ihrer Bedeutung und Folgen für die Erkenntnis allgemein, und wenn doch, mit dem mehr oder minder naiven Anspruch, erst auf den gegenwärtig erklommenen Bewußtseinsgipfeln damit rational umgehen zu können. Würde ich so manchem Verwender von Argumenten, die an Altskeptisches erinnern, unterstellen, plagiatorisch zu verfahren, dann ließe ich ihm womöglich zu viel der Ehre zuteilwerden, da ich ihm zubilligte, diese auch zu kennen und zu verstehen.

Ein Beispiel dafür ist das „Münchhausen-Trilemma", das eine Adaptation von dreien der fünf überlieferten Tropen von Agrippa dem Skeptiker (um die Zeitenwende)[110] darstellt, der Sache nach jedoch schon von Aristoteles problematisiert, auf seine Weise ‚gelöst'[111] und zur Diskussion der Begründungsproblematik der modernen Wissenschaft aus der Mottenkiste des Argumentierens hervorgeholt wurde.[112] Von der Benutzung traditioneller Skeptizismen in der heutigen, sich schon jetzt als morgige verstehenden Philosophie, der postmodernen, dekonstruktionistischen, gilt das gleichermaßen.[113] Wer sich einmal

---

[110] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion hypotyposeon 1.164–177; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.88.

[111] Cf. Aristoteles, Analytica posteriora $72^{b}5$–20.

[112] Cf. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, pp. 11–15; in einem Fußnotenhinweis auf eine Sekundärquelle des Skeptizismus wird o. c., p. 13^{7}, vermerkt: „Übrigens hat die Frage nach der Rechtfertigung des Wissens schon früher zu Analysen geführt, in denen das Trilemma mehr oder minder klar zum Vorschein kam". Eine kritische Diskussion des sogenannten Erkenntnistrilemmas mit Hinweis auf die altertümliche Skepsis im Kontext der Auseinandersetzung zwischen Immanuel Kant und Jakob Friedrich Fries (1773–1843) führt demgegenüber K. R. Popper, Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, pp. 81–136.

[113] Wen es interessiert, wie man das Kunststück fertig bringt, den Kontrast zwischen Skeptizismus und Dekonstruktionismus zu beleuchten,

die fast zwei Jahrtausende alten Bücher von Sextos Empeirikos zu Gemüte geführt hat, in deren streng dialektischen Passagen, (nicht in den Ad-Hominem-Ausführungen) nicht nur aller Dogmatismus, sondern danach noch die eigene Verfahrensweise abgefertigt wird, kann über solch eine Philosophie und ihren Errungenschaftsdünkel wider die eigenen Denkresultate entweder nur lachen oder sie nur bedauern – *clôture* der bizarren Faszination von *sous rature, dissémination, trace, dérive, jeu, dédoubler, déborder, effacer, différance* & (Dé-)Co.!

Jemand, der in seiner denkerischen Unbedarftheit bedingungslos, d.h. für seine Aussage Unbedingtheit in Anspruch nehmend und damit unbemerkt und ungewollt selbstwidersprüchlich bestreitet, „daß es Unbedingtes überhaupt geben kann“[114], der begibt sich nicht nur auf logisches Glatteis, sondern verwehrt sich, das einmal beiseite gestellt, selbstverständlich, über den reinen Geist-Schaffensakt ohne Voraussetzung und Folge, der mit dem *actus purus* theologischer Lehren vergangener Zeiten zu vergleichen und philosophisch, wie bereits erwähnt, der Selbst-Vollzugsinstanz des Noũs oder Intellectus zuzuschreiben wäre, bis zur Annahme einer Wirklichkeit oder einem Wahren an sich, einem »Absolutum«, und sei sie/es richtigerweise nur in transzendentaler Hinsicht, als Bedingung also, eingeführt, vorzudringen. Dabei wäre die Vorgehensweise, „An die Stelle der Frage nach den transzendentalen

ohne dabei einen Gedanken auf die antike Skepsis zu verschwenden, der möge die Essays: A. J. Cascardi, Skepticism and Deconstruction, und S. J. Wilmore, Scepticism and deconstruction, lesen; mit welchen Auren der Vagheit solche Spekulationen operieren und mit welch unangebrachten, ja grotesken Fragestellungen, Problemen und Versäumissen sie die traditionelle Philosophie attackieren, möge man aus der antiskeptizistischen Apologie des Dekonstruktionismus bei E. P. Ziarek, The Rhetoric of Failure. pp. 78–94, herauslesen; was dabei allerdings unter Skeptizismus verstanden wird, ist allenfalls eine moderne Fratze von ihm.

[114] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 76.

Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis … die Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Unmöglichkeit von Erkenntnis“[115] zu setzen, geradezu prädestiniert, auf ein solches *via negationis* oder *privationis,* zu stoßen, solange man sich nur dessen eingedenk bliebe, daß auch dies eine Erkenntnisfrage, eine Frage nach Erkenntnis, nach Erkenntnis von etwas, und nicht von nichts, ist.

„Es bleibt dabei: das Wahre meint das Ganze. Aber das Ganze ist, wenn Selbstbeobachtung impliziert ist, eine Paradoxie. Wie immer das heute formuliert wird – ob mit Tarski oder mit Gödel, ob als Unvollständigkeit der Selbsterklärung oder als Einschluß unentscheidbarer Sätze, ob als Paradox der unitas multiplex oder als Paradox der evolutionären Emergenz oder als Paradox der Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen oder als Paradox der operativ verwendeten Unterscheidung –, die Wahrheit kann sich selbst nur paradox begründen, nämlich mit der Aussage, daß sie dies nicht kann.“[116] Na also!

‘Paradoxien entstehen nur für den, der reflektieren kann, aber die Stufen nicht unterscheiden kann …’ (U. Blau). Das wurde schon einmal zitiert, weshalb es nun zu ergründen gilt, was das sowohl hinsichtlich der Reflexion als auch der daraus zu ziehenden weisheitspraktischen Konsequenzen bedeutet, die Paradoxie hat wortwörtlich nämlich nicht das letzte Wort. Die Systemtheorie bleibt mit ihrer Erkenntnis jedoch an dieser Stelle gnoseologisch selbstgenügsam stehen. „… auf der Ebene der Reflexionstheorie (also: auf der Ebene der Beobachtung begründender Operationen) stößt man nur auf die Letztprobleme des Zirkels, des unendlichen Regresses, der Tautologie, der Paradoxie.“[117] Ohne darüber weiter zu reflektieren, um so den

---

[115] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 70.

[116] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, pp. 533–534.

[117] N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, p. 516.

Sinn dessen zu erschließen, macht sie sich daran, auf dem erlangten Wissen quasi-thetisch aufbauend eine Weltdeutung zu propagieren, die mit der Denkfigur beginnt, mit der der Aristotelische Erkenntnisaufstieg endet, der fortwährenden Sich-selbst-Organisation des Geistes, und reiht sich damit in die Richtung der GeistWelt-Deutung ein, die schon in Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu ihrem systemischen Klimax kam und für den Westen, somit für den globalisierten Zeitgeist, den selbsternannten Weltgeist sozusagen, charakteristisch ist,[118] der nach Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854) keinen Sabbat findet.[119]

Da reicht es noch nicht einmal hin, wenn man die Reflexion um (je nach Miteinrechnung des „blinden Flecks") ein oder zwei Schleifen erweitert, was reflexionstheoretisch ja grundsätzlich gefordert ist, und dementsprechend bis zur fünften ‚Position' vorstößt, diese jedoch in ihrem abgründig-existentiellen Sinn nicht erfaßt und entsprechend handelt, sprich das Unterscheiden/Bestimmen (De–Finieren) zu lassen sucht, sondern allein mit dem abstrakten Wissen um diesen Sachverhalt (bzw. Nicht-Sachverhalt) zur Ausgangsebene zurückkehrt: „re-entry" (Wiedereintritt), wie das in der Systemtheorie nach einem

---

[118] J. Halfwassen, Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie, pp. 36–46, weist in aller Klarheit den Unterschied zwischen Hegels Absolutem als absoluter Relativität („Totalitätsrelation" = Geist) und dem Absoluten des Platonismus („Transzendenz") auf, cf. o.c., p. 43: „Die negative Transzendenzaussage, die das Nichtsein des Absoluten nicht als Verschiedenheit innerhalb eines die Entgegensetzung von Sein und Nichtsein umfassenden Totalitätshorizonts auffaßt, sondern als das Übersein der Transzendenz, jenseits des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, bleibt völlig außerhalb von Hegels Horizont." Dieses Außerhalb wird zur Unvereinbarkeit, wenn man, wie von mir gefordert und durchgeführt, die denkerische Verneinung unmißverständlich von der spiritualpraktischen Beseitigung absetzt.

[119] Cf. F. W. J. v. Schelling, Schellings Werke, 10.160 (Zur Geschichte der neueren Philosophie); 13.106[1] (Philosophie der Offenbarung).

britischen Mathematiker genannt wird,[120] und dort (fast) so weiterlebt und -forscht (beobachtet), als hätte man gar nicht reflektiert, weil sich das Nicht-Reflektieren im Resultat nur geringfügig vom nicht verstandenen Reflektieren unterscheidet.

„Die Satzstruktur des Systembegriffs ist vielleicht am besten mit Hilfe der aus der indischen Logik gewonnenen Figur des Tetralemmas zu veranschaulichen, die den hegelschen Dreischritt in einen ›systemischen‹ Fünfschritt zu erweitern erlaubt und ihn dabei im Anschluß an die Biologie und die Kybernetik um das Moment einer zunächst transzendentalen, dann totalitären Einheit korrigiert. Deswegen ist die fünfte Position, die das Tetralemma ›negiert‹, das heißt in sich selbst wiedereinführt, keine Summe, kein Inbegriff aller vier vorherigen Positionen, sondern der Wiedereinstieg in die erste Position, wenn man alle vier durchlaufen hat …: 1. die ›Unterscheidung‹ mit der asymmetrischen Bezeichnung einer Innenseite im Unterschied zu 2. einer mitlaufenden, aber zunächst nicht bezeichneten Außenseite, 3. die ›Form‹ der Unterscheidung (Beobachtung der *beiden* Seiten der Unterscheidung *und* der Trennungslinie zwischen den beiden Seiten durch einen Beobachter zweiter Ordnung), 4. das ›unwritten cross‹ (der »implizite Kontext«) und 5.1 zunächst die beiden Seiten der Unterscheidung innerhalb ihres impliziten Kontextes (›schwaches re-entry‹) und dann 5.2. die ›Wiedereinführung‹ der Unterscheidung in den Raum der Unterscheidung (›starkes re-entry‹) … Nach diesem Schema bringt der Systembegriff in einem Satz die Oszillation zwischen fünf Positionen zum Ausdruck.“[121]

---

[120] Cf. G. Spencer-Brown, Laws of Form, pp. 69–76, 102–106.

[121] D. Baecker, Wozu Systeme?, pp. 9–10; es handelt sich hierbei um eine Übernahme der Grundgedanken der »Tetralemmaarbeit der Systemischen Strukturaufstellungen« von M. Varga von Kibéd et al.; die zweiten Auslassungspunkte stehen für ein Diagramm des Fünfer-

Wahrscheinend! Durch die vorhergehende Denketüde, in der die Thesen zweier der »Strukturtheorie der Re–flexion« in ihrem Basalverfahren sehr nahestehenden nach-gegenwärtigen (postmodernen) Reflexionstheorien abgewogen, sondiert und bezüglich der Berechtigung ihrer Geltungsforderungen geprüft wurden, sollte eine gewisse Hellhörigkeit dafür geweckt werden, wie nur schwer unterscheidbare und sich innerhalb eines gewissen Radius überschneidende Einzelargumente völlig unvereinbare, sich widersprechende, gegenseitig ausschließende Gesamtlehren konstituieren können, je nachdem, wie der Schlußpunkt der Denkbewegung gesetzt und eingeschätzt wird.

Ein Fazit dieser Übung zum Zwecke der Kontrastierung unterschiedlicher Wahrheitsbehauptungen, die auf der Grundlage metatheoretischen Denkens zustande kommen, möchte ich den Erfinder der Systemtheorie selbst ziehen lassen. Dabei handelt es sich um ein längeres Zitat zur Mystik, das hinsichtlich der reflexionsstrukturellen Argumentation höchst relevant ist, indem diese darin von seiten der Kritik und aus der Verkehrung heraus nachgezeichnet und vollzogen wird. In bezug auf die systemtheoretische Denkweise ist es äußerst aufschlußreich, indem platon(ist)isch geprägte und dadurch oft – im rein metatheoretischen Verständnis – stringent transzendental verfahrende Nichts- und Unendlichkeitsmystik generell realistisch oder objektivistisch, eindimensional immanentistisch also, verstanden und von dieser Annahme aus als eine Bedrohung wahrgenommen wird,[122] die unter Berufung auf eine vorgeblich

Schemas, bezogen auf das System der Kommunikation.

[122] Was hier als Bedrohung empfunden wird, ist die entgrenzende (befreiende) Kraft mystischen Schrifttums, von der A. M. Haas, Mystik im Kontext, pp. 89–104 (Das Nichts Gottes und seine Sprengmetaphorik), aus literaturwissenschaftlicher Sicht anerkennend als von einer „Sprengmetaphorik des Nichts“ spricht.

ausnahms- oder alternativlose, und das kann doch nur heißen, eine metaphysisch fixierte, uniforme, identische Differenzstruktur des Codes, der selbstverständlich nur unter erschlichener Inanspruchnahme eines antiquierten identitätslogischen Ausschließlichkeitsanspruchs Geltung verschafft werden kann, abgewehrt werden muß.

„Im Normalfall jedenfalls wird das Problem der Einheit von Immanenz und Transzendenz entschärft durch Pointierung des Codes hinsichtlich einer räumlichen Implikation. Diesseits und Jenseits komplementieren sich zu einer Ganzheit wie hüben und drüben, wie rechts und links, wie oben und unten. Die räumliche Metaphorik simplifiziert das Einheitsproblem. Die Einheit ist ein topographisches Alles. Daraus folgt, daß die Bewegung zwischen den Differenten dieses Alles ein einfaches Gehen auf (allerdings unterschiedlich breiten, unterschiedlich bequemen) Pfaden ist. Die Verräumlichung läßt die Vorstellung eines Abgrundes (logisch: des ausgeschlossenen Dritten) zu, der – zwischen Immanenz und Transzendenz gelegen – durch heilsorientierte tugendhafte Lebensführung peu à peu überbrückt werden kann (oder nicht: was dann zum Sturz ins Ausgeschlossene führt), wohingegen religiöse Virtuosen ihn zu überspringen verstehen. Nur der systemexterne Beobachter, der seinen Platz nicht auf dem Schema [gemeint ist das Schema der Verräumlichung von Immanenz und Transzendenz und simpler Vereinheitlichung zu einem topographischen Alles] innehat, kann sehen, daß die Paradoxie der Einheit von Immanenz und Transzendenz auch nicht topographisch unterlaufen werden kann: Das Jenseitige des Diesseitigen ist im Hiesigen angesiedelt. Der Weg von jenem zu diesem ist ein Weg von Hier nach Hier, auf einer Stelle zu derselben Stelle. Die These ist, daß das topographische Stillstellen der Paradoxie im Falle der Mystik, obwohl sie vom Schema aus operiert, nicht gelingt. Ihre Crux ist die Einheit des Schemas selbst, ist der Umstand, daß sie sich nicht zufrieden geben kann mit den

Ordnungsleistungen des Codes. Sie blickt wie hypnotisiert auf die Differenz von Immanenz und Transzendenz (statt: von ihr aus zu agieren) und blickt damit auf das Problem der Einheit durch. Zumindest die europäische Mystik der letzten anderthalb Jahrtausende läßt kaum einen Zweifel daran aufkommen, daß sie … die immanente Konstitution des Schemas und damit die Paradoxie der Einheit präsent hält und: sich ihr stellt. … Indizien dafür liefert die konsequente Ausmerzung verräumlichender Metaphorik, sei es durch die Konzeption der Transzendenz als »allumfassendes Nichts«, sei es in Figuren, die Transzendenz als Ungrund, als Nichtort, als ewiges Nichtanwesen fassen, als En-sof wie in der Kabbala, sei es schließlich in Konzepten, die im Schema auf die Gegenposition springen und die Immanenz in die Transzendenz plazieren, so daß die Immanenz sich zersetzt und zum Nichtort oder allenfalls zum bloßen Zeichen wird. … Daneben (und damit zusammenhängend) findet sich das Aufladen von Transzendenz mit Unendlichkeit, anders formuliert: ein quasi spatio-temporales Austarieren des Codes. Die Differenz endlich/unendlich stattet die Immanenz mit raumzeitlichen Grenzen aus, suggeriert Ausschreitbarkeit des Hiesigen, elaboriert Transzendenz aber so, daß – wahrheitslogisch gesehen – Endlichkeit ein Fall von Unendlichkeit wird. Derart ausgearbeitete Transzendenz droht Immanenz zu vernichten. Ein Saugeffekt dieses Typs kann nicht zugelassen werden, wenn man die Binärstruktur des Codes mitbedenkt: Transzendenz existierte differenzlos und damit im Unerfaßbaren dessen, was sich von Nichts unterscheidet und also Nichts ist. Die Folge wäre die Autodestruktion des Codes: die Schlange fräße sich selbst.“[123]

[123] N. Luhmann / P. Fuchs, Reden und Schweigen, pp. 72–74, mit kleineren, durch Punkte gekennzeichneten Auslassungen und meiner Erläuterung des Bezugs in eckigen Klammern.

Sollten mir bei der Kritik der gerade durchgangenen beiden Lehren kleinere exegetische Irrtümer unterlaufen sein, so darf ich mich mit einem Spruch des deutschen Dichterfürsten, den dieser allerdings nicht in Zusammenhang mit der Philosophie von sich gab, für deren apriorische Ausrichtung er leider kein Verständnis besaß, entschuldigen: „Denn bei der größten Wahrheitsliebe kommt derjenige, der vom Absurden Rechenschaft geben soll, immer ins Gedränge: er will einen Begriff davon überliefern, und so macht er es schon zu etwas, da es eigentlich ein Nichts ist, welches für etwas gehalten sein will.“[124]

[124] J. W. v. Goethe, Sämtliche Werke, 11.265, Italienische Reise, zweiter Teil, Palermo, 9. 4. 1787.

3.1 Stadien eins und zwei: Entstehen in Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) und Leere (*śūnyatā*)

Betreffs der Definition der Konditionalen (Ko-)Emergenz oder des Auftretens in Abhängigkeit durch Leere, indikative und/oder erfaßte Idee und Mittelweg in ›MMK 24.18‹ gilt nach der metatheoretischen Vorgehensweise, daß die (bereits) für wahr gehaltene und für wahr erklärte (wahr-genommene) (λ_2) Wahrnehmungswirklichkeit (λ_1) universaler Bezüglichkeit jeglicher Sachen und Sachverhalte durch Reflexion als leer identi-fiziert, d.h. in dem einen Begriff oder Gedanken „Leere" (*śūnyatā*) als wahr festgestellt wird. „Zu bestreiten, daß ein Seiendes *svabhāva* [Ansichsein] hat, heißt hinzuweisen – nicht auf das, was gesehen wird, sondern auf die Art und Weise, das, was gesehen wird, zu begreifen."[125]

Ausgangspunkt der Explikation Nāgārjuna's ist also die im Erkenntnisvermögen oder Wissen repräsentierte und doppelt, a) als einfache Sachbezeichnungen und b) der Feststellung ihrer komplexen Kontextur auf den Begriff (*nāma*) (λ_2) gebrachte Sinnenwelt (*rūpa*) (λ_1). Zielrichtung unserer Wahrnehmung ist zunächst zwar Singuläres. Wie dieses immer nur plural vorkommt, d.h. in einem Geschehnisgeflecht von räumlichem Nebeneinander, zeitlichem Nacheinander und szenischem Miteinander gegeben ist, so ist im Aufmerksamkeitsfond entsprechend ein ständiger Erlebniskonnex mitpräsent, der als solcher erst durch das Absehen von einzelnen und Komplexen von Bewußtseinsdaten durch spezielle Achtsamkeit herausgehoben und zum Hauptthema wird. Diese beiden Modi von wahrgenommener Re-alität (cf. lat. *res,* Sache, Ding, Angelegenheit)

---

[125] P. M. Williams, Tsong-Kha-Pa on Kun-Rdzob Bden-Pa, p. 327, meine Übersetzung des Sanskrit-Terminus in eckigen Klammern; cf. J. Hopkins, Meditation on Emptiness, pp. 431–439.

und wahr-genommener Wirk-lichkeit (wirken im Sinne von weben, stricken, durch Verschlingung von Fäden ein Gewebe herstellen, vgl. gr. *érgō*) haben strukturell die gleiche Eigenschaft, nämlich in Differenz zu anderem identifizierbare Gegenstände und Sachverhalte unseres Wissens und Vor-stellens, Gegenständliches, Bewußtes, Gewußtes, Vor-gestelltes (Noematisches) zu sein. Als bestimmte Bewußtseinsinhalte sind sie insofern geronnenes Entstehen in Abhängigkeit, in Abhängigkeit Entstandenes (*pratītya-samutpanna*) (λ_1). Ein entsprechendes Verständnis manifestiert sich in einer Übersetzung des Terminus *pratītya-samutpāda* im zu betrachtenden Vers, welche in der gegenwärtigen Forschungsliteratur vorfindlich ist: „Was auch immer bedingt mit-/zusammen-entstanden ist, das wird erklärt, Leerheit zu sein. Das ist, indem es eine abhängige Bezeichnung ist, selbst der Mittelweg."[126]

Diese Auffassung ist in der tibetischen Tradition, aus der heraus hier argumentiert wird, fest verankert. „Die Prāsaṅgikas sagen, daß *samutpāda* nicht nur 'Entstehen' (wörtl., 'Herausgehen') im Sinne des Entstehens aus Ursachen und Bedingungen bedeutet, der Art, daß ein Trieb aus einem Samen entsteht. Es bedeutet auch 'Geltung/(Be-)Gründung [establishment]' (*siddha, grub pa*) und Sein (*sat, yod pa*), (zwei Wörter, die in der buddhistischen Terminologie oft austauschbar verwendet werden). … Der Begriff 'bedingtes Entstehen' bezieht sich nicht

[126] J. L. Garfield, Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness, pp. 221, 232, 244, englische Übersetzung des tibetischen Texts von Nāgārjuna, MMK 24.18: *Whatever is dependently co-arisen / That is explained to be emptiness. / That, being a dependent designation / Is itself the middle way.* Cf. idem, The Fundamental Wisdom of the Middle Way, p. 304; idem / G. Priest, Nāgārjuna and the Limits of Thought, pp. 1, 11, 14. M. Salvini, *Upādāyaprajñaptiḥ* and the Meaning of Absolutives, pp. 241–244, distanziert sich von der Übersetzung Garfield's nach eigenem Bekunden weniger hinsichtlich der Hauptblickrichtung des Artikels, des grammatikalischen Verständnisses (von Sanskrit und Pāli), als hinsichtlich der Betonung.

nur auf einen *Vorgang* der Hervorbringung und des Ins-Dasein-Tretens, sondern auch auf diese *Dinge,* die hervorgebracht werden und ins Dasein treten. Phänomene selbst sind bedingte Entstehungen; ein Topf ist eine bedingte Entstehung; ein Bewußtsein ist eine bedingte Entstehung; eine Leerheit ist eine bedingte Entstehung und so fort. Dies{er Abschnitt} beruht auf der allgemeinen Verwendung von 'bedingtem Entstehen' unter tibetischen Gelehrten."[127]

Das Wort *pratītya-samutpāda* setzt sich zusammen aus dem Präfix *prati* (hier: entgegen, auf … zu) mit der Absolutivform der Verbwurzel √*i* (gehen), also entgegengegangen, auf … zugegangen, im weiteren Sinne: zurückgekommen zu, angenommen, zurückgegriffen auf, Zuflucht genommen zu, und dem Präfix *sam* (zusammen, mit, oder verstärkende Bedeutung) mit einer Nominalbildung aus *ud* (hier: aus, heraus, auf, hinauf, aufwärts) und √*pad* (fallen, gehen, schreiten) bzw. √*pād* (Fuß, Viertel), also gemeinsames/vollkommenes Hervortreten oder Aufgehen; insgesamt somit: »Entgegengegangen-Mithervorgehen« oder »Entgegengegangen-vollkommen-Hervorgehen«. Dazu gibt es im Mahāyāna noch nah sinnverwandte Kategorien. „*Prāpyasamutpāda* [Entstehen durch Zusammentreffen], *apekṣyasamutpāda* [Hervorgehen durch Stützung] und *pratītyasamutpāda* [Erscheinen im Bauen auf] sind Synonyme; doch werden sie manchmal als mit je eigenen Bedeutungen erklärt. … Die anderen zwei Bedeutungen werden von den Prāsaṅgikas ebenso voll akzeptiert, aber ihre eigene Spezialinterpretation ist die Auffassung, daß sich *pratītyasamutpāda* auf die Bezeichnung von Phänomenen bezieht, die nicht nur von ihren

---

[127] J. Hopkins, Meditation on Emptiness, pp. 164, 801[116], Endnote zum ersten Satz von mir am Schluß des Haupttexts angefügt; englischer Begriff des Originals zum Zwecke der Präzisierung von mir in eckigen Klammern beigegeben; meine Ausklammerung von hier irrelevantem Text in geschweiften Klammern.

Bezeichnungsteilen oder -grundlagen, sondern auch von dem Gedanken abhängig sind, der sie bezeichnet."[128]

Grammatikalisch ist hierzu allerdings eine Präzisierung nötig. Das unter Bedingungen Entstandene (die Dinge also) müßte mit dem participium praeteriti des Verbs aus *pratītya* und *samutpad* bezeichnet werden: *pratītya-samutpanna*, in

[128] J. Hopkins, Meditation on Emptiness, pp. 166 … 167, meine Übersetzungen der Sanskrit-Begriffe in eckigen Klammern nach vorliegendem (Kon-)Text; cf. o.c., pp. 37–38; zur sanskritischen Wortbildung von *pratītyasamutpāda* cf. o.c., pp. 163–164. Wenn ⟨tr./com.⟩ L. Geldsetzer, Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte, p. 80, 因緣 *yīn yuán*, den chinesischen Terminus sowohl für *pratītya-samutpāda* als auch für *hetu* (Ursache, Grund, Begründung, Motiv), mit dem Formalgrund der Aristotelischen Vier-Ursachen-Lehre identifiziert, die er im ersten Kapitel der ›Kārikā‹ über die Bedingungen (*pratyaya*) entdeckt zu haben meint (eine Liste der vier *pratyaya*-s und sechs *hetu*-s in Sanskrit, Tibetisch, im Chinesischen von Kumārajīva und Xuánzàng (602/3–664) mit französischer Übersetzung in ⟨tr.⟩ É. Lamotte, Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, 5.2163–2164; Darstellung der Lehre im Buddhismus o.c., 5.2164–2179), dann findet das hierin und reflexionsstrukturell zwar eine gewisse Rechtfertigung, obwohl zu den beiden Fachtermini und ihrem Verhältnis zueinander in der ›Kārikā‹ gerade im Hinblick auf Kapitel 1 (*pratyaya-parīkṣā*) und 20 (*sāmagrī-parīkṣā*) Zusätzliches anzumerken wäre, die vermeinte Übernahme dieses Philosophems aus dem griechischen Denken, Nāgārjuna habe seine Kausallehre der Entstehung in Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) als Kritik an der Aristotelischen Vier-Ursachen-Theorie entwickelt und dieser gegenübergestellt, cf. o.c., pp. XIV, 108–117 (Kommentar), bleibt jedoch ohne irgendeinen Beleg und reine Mutmaßung auf der Basis von formalen Ähnlichkeiten; dem kann doxographisch entgegengestellt werden, daß eine vergleichbare Einteilung von »Gründen«, dort allerdings fünf, in der Bhagavad-Gītā 18.14–15, vorfindlich ist, cf. A. K. Coomaraswamy, The „Four Causes" in the Bhagavad Gītā, pp. 415–416, und die nächste Abteilung des vorliegenden Werkes, und Nāgārjuna's Zurückweisung eines fünften Grundes, der Vorsehung (*daivyam*) als einer irrationalen Größe, gegen die hinduistische Orthodoxie gerichtet gewesen sein kann. Und woher kommt diese Lehre in der Gītā … ? Das zu beantworten ist zum Glück nicht die Forschungsaufgabe eines Metatheoretikers, der die These Geldsetzers vom strukturell-komparativen Standpunkt aus nichtsdestotrotz für sehr bedenkenswert halten muß.

gegenseitiger Abhängigkeit heraus-, hervorgekommen, aufgegangen, entstanden bzw. der Nominalform davon. In der chinesischen Übersetzung, die mit hoher Wahrscheinlichkeit von Kumārajīva stammt, wurde offensichtlich in diese Richtung gedacht, dort ist in ›MMK 24.18ab‹ die Ausgangsebene des unter Bedingungen Entstandenen (*pratītya-samutpanna*), der Phänomene oder des Gewußten (法 *fǎ* / *dharmāḥ*) also, berücksichtigt: „Alles ursächlich-bedingte Entstehen von Phänomenen ist nämlich, sage ich, nicht(s); …“[129] Ebenso mögliche Übersetzung: „Alle ursächlich-bedingt entstandenen Phänomene sind nämlich, sage ich, nicht(s); …“[130]

Das geht aus dem Kontext des Sanskrit-Originals, dem darauffolgenden Śloka nämlich, hervor und korrespondiert mit meiner Interpretation in vollem Maße. Das Bedingte Entstehen ist ein solches von Phänomenen, von Geistgegenständen, Bewußtseinsinhalten, Begriffsgehalten, Noemata, (mentalen) Objekten (*dharmāḥ*), steht mit diesen also direkt in Beziehung, meint diese als in Abhängigkeit von Ursache und Wirkung in Erscheinung getreten(e): „Irgendein nicht unter Bedingungen entstandenes (*apratītya-samutpanno*) Phänomen (*dharmaḥ*) ist nicht evident; daher ist denn auch irgendein nicht-leeres Phänomen nicht evident.“[131]

---

[129] Diese Übersetzungsvariante steht der von ⟨tr.⟩ M. Walleser, Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen, p. 160, nahe, doch ist bei diesem der im chinesischen Text vorkommende Begriff 法 *fǎ* nicht übersezt; Quellentext siehe nächste Fußnote.

[130] Cf. Nāgārjuna, MMK (Zhōng-lùn) 24.18ab, Taishō, Nr. 1564, 30. 33b11: 衆因緣生法 / 我說即是無 // *zhòng yīn yuán shēng fǎ* / *wǒ shuō jí shì wú* //; diese Übersetzungsvariante deckt sich annähernd mit der von ⟨tr.⟩ B. Bocking, Nāgārjuna in China, p. 346.

[131] Nāgārjuna, MMK 24.19: *apratītya-samutpanno dharmaḥ kaścin-na vidyate | yasmāt tasmād-aśūnyo hi dharmaḥ kaścin-na vidyate ‖*.

Nāgārjuna setzt denn auch exakt an der theravādischen Definitionsformel des essentialistisch (falsch) zu verstehenden Konditionalen In-Erscheinung-Tretens (*paṭicca-samuppāda*): „Wenn dieses ist, ist jenes; wenn Entstehen von diesem, entsteht jenes; wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht; wenn Vergehen von diesem, vergeht jenes“[132] seine Kritik an und unterscheidet es, indem er es voraussetzt und zurückweist, von seiner (re-flektierten) Leerform (*śūnyatā/niḥsvabhāvatā/asvabhāvatva*). „Da die Seiendheit von nicht aus sich selbst seienden Seienden nicht evident ist, geht auch folgendes nicht an: »Wenn/wo dieses Seiende, wird jenes«.“[133] Auf diese unnachahmliche, den Buddhismus selbst in sich zusammensinken lassende Weise, ist gezeigt, daß der Geltungsstatus der zentralen Wirklichkeitsformel Buddha's tatsächlich nur als Notbehelf zu veranschlagen ist, als vorläufig und das Endgültige nicht (be-) treffend.

In letzter Konsequenz bedeutet dies: „Die Gegenstände (法 *fǎ*) entstehen durch zahlreiche Bedingungen; das heißt, sie haben kein Eigenwesen/Ansichsein (無自性 *wú zì xìng*). Wenn sie kein Eigenwesen/Ansichsein haben, wie können sie Gegenstände genannt werden?“[134] So der Ārya selbst. Und in

---

[132] Majjhima-Nikāya 3.2.5 (115), ⟨edd.⟩ V. Trenckner / R. Chalmers, 3.63: *Imasmiṃ sati idaṃ hoti; imass' uppādā idaṃ uppajjati; imasmiṃ asati, idaṃ na hoti; imassa nirodhā idaṃ nirujjhati;* cf. o.c., 1.262–263; 3.104–109; die Variationen dieser Formel im ›Kanon‹ sind gesammelt bei W. Rahula, What the Buddha Taught, p. 53; cf. Nāgārjuna, Ratnāvalī 1.46–51, ⟨ed.⟩ M. Hahn, pp. 20.1/22.4; ⟨ed./tr.⟩ G. Tucci (1934), pp. 317–318/318–319; ⟨ed./tr.⟩ Y. Okada, pp. 52–55; ⟨trr.⟩ J. Hopkins et al., pp. 23–24.

[133] Nāgārjuna, MMK 1.10: *bhāvānāṃ niḥsvabhāvānāṃ na sattā vidyate yataḥ | sati-idam-asmin bhavati-iti-etan-na-eva-upapadyate ‖.*

[134] (Pseudo-)Nāgārjuna, Dvādaśanikāya-Śāstra (Shí-èr-mén-lùn), Taishō, Nr. 1568, 30.159c26–27: 衆緣所生法 是即無自性 / 若無自性者 云何有是法 *zhòng yuán suǒ shēng fǎ / shì jí wú zì xìng // ruò wú zì xìng*

moderner Diktion: „Bedingtes Entstehen ist keine Lehre über Kausalrelationen zwischen Dingen, weil die wechselweise-gegenseitige Abhängigkeit der Phänomene bedeutet, daß es nicht wirklich Dinge sind.“[135] Daraus wiederum ist abzuleiten, daß die Bedingtheit von Inexistentem selbst inexistent, d. h. absurd ist. „Die volle Einsicht in das »Bedingte Entstehen« zeigt jedoch vermittels logischer Analyse, daß die Relation bedingter Abhängigkeit die Existenz realer, in sich abgegrenzter Entitäten ausschließt, und somit letztlich auch die Vorstellung einer Relation – und sei es die des Bedingten Entstehens selbst – trügerisch ist.“[136]

Insofern kann die berühmte Bedingtheitsformel des Tathāgata keine essentiell-deterministische, sondern höchstenfalls phänomenologisch-universale Validität beanspruchen.[137] Und genau das ist es, was die Freiheit des Willens ermöglicht.[138] Da Bewirkung Relativität impliziert und absolute Ursächlichkeit

---

zhě / *yún hé yǒu shì fǎ*. ⟨tr.⟩ N. Ayyaswami Sastri, Dvādaśamukha Śāstra of Nāgārjuna, p. 186. Information zu diesem nahezu unbekannten Werk im Kapitel 3.4. Cf. ⟨tr.⟩ Cheng Hsueh-li, Nāgārjuna's *Twelve Gate Treatise* 1, p. 54; idem, Causality as Soteriology, p. 434; Nāgārjuna, MMK 10.10; idem, Acintya-Stava 16; idem, Śūnyatāsaptati-Kārikā 71, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, pp. 66/67; idem, Yuktiṣaṣṭikā-Kārikā 44–45, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, pp. 114/115; idem, Ratnāvalī 1.88, ⟨ed.⟩ M. Hahn, p. 35.9–12; ⟨ed./tr.⟩ Y. Okada, pp. 68–69; ⟨trr.⟩ J. Hopkins et al., p. 29.

[135] D. Loy, Zhuangzi and Nāgārjuna on the Truth of No Truth, p. 54.

[136] P. Schmidt-Leukel, Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nâgârjuna, p. 389.

[137] R. Puligandla, What is the Status of the Doctrine of Dependent Origination?, p. 180, nennt die Lehre vom Bedingten Entstehen eine synthetische Wahrheit a priori, o. c., p. 183, in Ergänzung eine phänomenologisch-analytische Wahrheit.

[138] Hier wäre zu fragen, ob die von Immanuel Kant eingeführte Unterscheidung von zweierlei Kausalität: »nach der Natur oder aus Freiheit«, cf. R. Eisler, Kant-Lexikon, pp. 300–301, s. v. Kausalität, nicht dieselbe Funktion zu erfüllen hat.

(Totaldeterminismus) widersinnigerweise absolute Relativität, und das heißt die Aufhebung jeglicher Freiheit bedeutete, wäre die Beendigung des Leidens – und Bedingtheit ist gleich Leidhaftigkeit (*sabbe saṅkhārā dukkhā*)[139] –, nicht zu bewerkstelligen,[140] genauer betrachtet auch gar nicht notwendig, da wir immer schon absolut, d. h. leidlos wären, und die Buddhalehre unfruchtbar bzw. unnütz und sinnlos, je nachdem. „Nāgārjuna leugnete nicht, daß alle Dinge aus praktischer, konventioneller Sicht durch Ursachen und Bedingungen erzeugt zu sein scheinen. Was er aber sehr wohl leugnete, war, daß dieses Kausalprinzip bewiesen werden könne und daß es das »Letztprinzip« des Universums sei. Es ist nicht der Fall, daß Nāgārjuna's Kritik der Kausalität »die Kausalität auf die transzendentale Ebene hebt«, wie einige Gelehrte sagen, daß sie das tue. … die absolut »notwendige Verbindung« zwischen Ereignissen kann nicht bewiesen werden und daher ergibt es keinen Sinn zu behaupten, daß alle Dinge absolut determiniert sind und der Mensch seine Zukunft nicht ändern kann."[141]

Zu Anfang unserer Überlegung haben wir es jedoch mit beidem zu tun: vorgeblichen Einzeldingen und vermeintlichen Kausalverhältnissen, kurz, einer geordneten Folge des Entstehens, Bleibens und Vergehens von scheinbar Seiendem. Was wäre ansonsten bezüglich oder leer und wie könnte ich sonst Bezüglichkeit oder Leerheit denken und von hier aus schrittweise weiterdenken? Das sind die Gründe dafür, warum und in welcher Weise das Entstehen (regelhafte Verursachung) in

---

[139] Cf. Dhammapada 20.6 (278).

[140] Cf. Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 7, 52–56; idem MMK 24.20–40.

[141] Cheng Hsueh-li, Causality as Soteriology, pp. 432 … 434, mit Zitat D. J. Kalupahana, Buddhist Philosophy, pp. 138–139; bei der Übersetzung aus dem Englischen mußte ich etwas freier verfahren, um das Zitat im Zitat wiedergeben zu können; cf. Cheng Hsueh-li, Empty Logic, pp. 83–88.

Abhängigkeit (von etwas durch etwas) des Verses 24.18 der ›Kārikā‹ innerhalb der Strukturtheorie – nämlich via Reflexion (i.e. nach Strukturkomponenten, also diskontinuierlich stratifiziert), nicht via Abstraktion (i.e. nach Gegenständlichkeits-/Konkretionsgrad innerhalb einer Reflexionsebene gefächert), gestuft – im Sinne von unter Bedingungen Entstandenem (*pratītya-samutpanna*) als objektartiger Ausgangspunkt (*jñeya, draṣṭavya, abhidhātavya, vastu, dharma*) (λ_1) weiterer metatheoretischer Überlegungen angenommen werden kann und muß. Um Leere (*śūnyatā*) überhaupt denken zu können, benötigen wir Leeres (*śūnyam*). „Gerade wie man in einem leeren Schwimmbecken ohne Wasser nicht schwimmen kann, so muß auch die Leerheit konkretisiert werden, indem sie mit dem Bedingten Mit-Entstehen gleichgesetzt wird, indem sie auf die Ebene der phänomenalen, bedingt mit-entstandenen Welt heruntergebracht wird. Ansonsten könnte man über Leerheit nicht einmal sprechen.“[142] Zur Untermauerung dieser Einsicht wird in der Sekundärliteratur auch ›MMK 24.10‹ herangezogen, der im Verlauf meiner Explikationen noch übersetzt, interpretiert und ins Zentrum meiner Betrachtung rücken wird. „Die erfolgreiche Interpretation dieses Verses liefert den Schlüssel zum Verständnis der anfänglichen Akzeptanz eines konventionell existierenden Substrats durch das Madhyamaka …“[143] Sobald das Sinnliche qua Begriffenes reflektiert wird, bemerken wir, daß es je schon die Form oder Struktur des Begriffes angenommen hat,[144] und da die Reflexion ja nur ein

---

[142] G. M. Nagao, The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, p. 12.

[143] P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 109.

[144] »Ideen« (*ideas*), d.h. Begriffe im weitesten Sinne, haben, wie F. H. Bradley, The Principles of Logic, 1.3–8, herausarbeitet, drei Eigenschaften. Wie jede Art von Tatsache (*fact*) müssen sie zunächst zwei Aspekte aufweisen: a) Existenz (*existence*), ihr Daß, das unmittelbar eingesehen

Auslegung ihrer Form von der Metaebene aus ist, nicht mehr los werden wird, solange nur reflektiert wird.

Äußerst schroff und frappant sind die Schritte zwischen diesen Gesichtspunkten, der von der einen Entität (= Vater) zur (= Kausalität) anderen (= Kind), der von den diskreten Entitäten und deren gerichteter Ursache-Wirkungs-Verbindung (= Vater als Ursache des Kindes) zu ihrer uneingeschränkten Wechselbezogenheit (= »Vater« und »Kind« sind gegen- oder durch-einander definiert) und der von dieser zur daraus abgeleiteten Nichtseinshaftigkeit beider in einem Vers des ›Eintritts in das Erleuchtungsverfahren/Bodhicaryāvatāra‹ von Śāntideva, dargestellt. „Wenn ein Vater nicht ohne Kind [Vater ist], woher [kommt dann] das Sein eines Kindes? Bei Nichtsein eines Kindes gibt es einen Vater wie auch das Sein

würde, zusammen mit b) ihrem Was, einem Etwas, das es von anderen Fakten unterscheide und dadurch seinen Realitätscharakter gewähre/sichere und Inhalt (*content*) genannt werde. Während diese Kennzeichen für alle anderen Klassen von Gegebenheiten, Empfindungen und Bildern (Ideen im psychologischen Sinne) hinreichend seien, träfen wir in der Bedeutung (*meaning, signification* etc.) erst das eigentliche Charakteristikum der Idee (*idea*). Auf diese Weise sei die »*idea*« eine Universalie und ein Symbol, weil sie unabhängig vom Daß und Was als Qualifikation auf ein zu bezeichnendes »*subject*«, einen Referenten – sinnlich oder intuitiv gegeben (cf. o.c., 1.44) – bezogen werden könne. Im strengen Sinne sei die *idea* Bedeutung und sonst nichts, cf. o.c., 1.7-8: „Und, wenn man diese bloße idea an sich auffaßt, ist sie ein abgetrenntes Adjektiv, ein losgeschnittener Parasit (*parasite cut loose*), ein Gespenst ohne Körper, das in einem anderen einen Ruheplatz sucht, eine Abstraktion vom Konkreten, eine bloße Möglichkeit, die an sich nichts ist." Cf. o.c., 1.2, 1.45-46, 1.67, 2.583-585; worin sollte beim dreifachen Semeion von C. S. Peirce, cf. idem, Semiotische Schriften, 1.204, ⟨edd.⟩ C. J. W. Kloesel / H. Pape, Zeichen (Mittel), Objekt, Interpretant (Idee im Geist als geistiges Zeichen desselben Objekts), demgegenüber ein Erkenntnisfortschritt liegen? Man kann sich leicht ausrechnen, was angesichts dessen von der Realität noch bleibt und wie weit es von dem Rest entfernt sein mag, den die Mādhyamika-s davon noch übrig lassen.

dieser beiden nicht."[145] Wer diese Denkschritte bewußt mitvollzogen hat, wird erkennen, darauf möchte ich im Rückblick auf die bisherigen und in Vorwegnahme der anschließenden Argumentationen aufmerksam machen, daß sie nur unter Inanspruchnahme der im Hintergrund vorausgesetzten Gesamtstruktur der Reflexion durchzuführen sind, und dadurch um so besser gewahr, wie der analytisch-reduktive Aspekt der Madhyamaka-Dialektik an den synthetisch-produktiven gekoppelt ist.

Die Einsicht in die Bedingtheit des Phänomenalen finden wir, richtig gelesen, schon bei den »Alten« (Thera-Vāda), und dazu noch in einer vierfältigen Disjunktum-Anordnung, wie sie exemplarischer nicht sein könnte: „Mönche, drei Zusammensetzungskennzeichen des Zusammengesetzten (*saṅkhatassa saṅkhata-lakkhaṇāni*) [gibt es]. Welche drei? Entstehen (*uppādo*) wird wahrgenommen [erscheint] (λ_1), Vergehen (*vayo*) wird wahrgenommen [erscheint] (λ_2), Veränderung des Bestehenden [im Bestehen] (*ṭhitassa aññathattaṃ*) wird wahrgenommen [erscheint] (λ_3). Dies, Mönche, sind die drei Zusammensetzungskennzeichen des Zusammengesetzten. Mönche, drei Unzusammensetzungskennzeichen des Unzusammengesetzten (*asaṅkhatassa asaṅkhata-lakkhaṇāni*) [gibt es]. Welche drei? Kein Entstehen wird wahrgenommen [erscheint] ($-\lambda_1$), kein Vergehen wird wahrgenommen [erscheint] ($-\lambda_2$), keine Veränderung des Bestehenden [im Bestehen] wird wahrgenommen [erscheint] ($-\lambda_3$). Dies, Mönche, sind die drei Unzusammensetzungskennzeichen des Unzusammengesetzten ($\approx\lambda_4$)."[146] Drückte man es historisierend aus, so gälte: „Es ist

[145] Śāntideva, Bodhicaryāvatāra 9.114, ⟨ed.⟩ V. Bhattacharya, p. 215 = ⟨ed./tr.⟩ P. Sharma, 2.443: *pitā cen-na vinā putrāt-kutaḥ putrasya saṃbhava | putra-abhāve pitā na-asti tathā sattvaṃ tayor-dvayoḥ ‖*.

[146] Aṅguttara-Nikāya 3.47, ⟨edd.⟩ R. Morris / E. Hardy, 1.152: *Tîṇ' imâni bhikkhave saṅkhatassa saṅkhata-lakkhaṇâni. Katamâni tîṇi? Uppâdo*

unmittelbar evident, daß die tiefsten Wurzeln dieses fundamentalen Gegensatzes in der alten Brahmanspekulation liegen: in ihrer Gegenüberstellung des ewigen Einen und der von Tod und Vergänglichkeit beherrschten Vielheitswelt."[147] Systematisch betrachtet, liegen sie natürlich in der Struktur der Spekulation als solcher.

Die extremste Folgerung aus der Einsicht in die Hohlheit von allem und jedem wird in ihrer Heftigkeit den Leuten von den (Ver-)Meidern der Extreme jedoch nicht in jedem Falle und/oder unumwunden zugemutet. Denn „Wenn alles, wie Nāgārjuna festhält, leer ist, dann beziehen sich Worte und Argumente, sogar die buddhistische Lehre selbst, auf nichts. Alles Reden ist dann Rede über nichts. Dies bedeutet das Ende des Buddhismus."[148] Candrakīrti, der aufrund historischer Kontingenz bekannteste Verfechter und Ausleger der Lehre Nāgārjuna's, verdeutlicht das entlang folgender Ausführung: Dadurch nähmen die Mādhyamika-s ihren Hörern den Horror vacui (*śrotṛṇām-uttrāsa-parivarjana-arthaṃ*), der entstehen könne, wenn das Ansich(sein), des Bedingten nämlich, mit Hilfe der Formulierung „an sich ist dies weder noch auch ist es nicht" oder (ich übersetze) anderslautend, doch gleichbedeutend, mit „eigentlich ist dies nicht und auch nicht nicht" (*na*

---

paññâyati vayo paññâyati ṭhitassa aññathattaṃ paññâyati. Imâni kho bhikkhave tîṇi saṅkhatassa saṅkhata-lakkhaṇânî ti. Tîṇ' imâni bhikkhave asaṅkhatassa asaṅkhata-lakkhaṇâni. Katamâni tîṇi? Na uppâdo paññâyati na vayo paññâyati na ṭhitassa aññathattaṃ paññâyati. Imâni kho bhikkhave tîṇi asaṅkhatassa asaṅkhata-lakkhaṇânî ti. Der originalgetreue Nominalstil meiner Übersetzung, die mehrere Varianten und zwei Ergänzungen in eckigen Klammern enthält, ist inspiriert durch die Übertragung von H. Oldenberg, Buddha, p. 265; idem, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, p. 296.

[147] H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, p. 297.

[148] C. Lindtner, Yoga in Mahāyāna and Mahāvajrayāna, p. 8.

tad-asti na ca-api na-asti svarūpataḥ) definiert werde, daß sie „dies ist" (*tad-asti-iti*) oder den (oben zitierten) bedingterweise behauptenden Aussagevierkant von ›MMK 22.11‹ (und, ich ergänze, ›MMK 18.8‹) mittels Konvention bzw. der veritativen Funktion des Verdeckens (*saṃvṛtyā*) und projektiv, d.h. metaphorisch oder durch Überlagerung (*samāropya*) aussprächen. Fragten die von der Scheu vor dem Leeren Gepackten nach der Wesensbestimmung dessen (*kīdṛśaṃ tat*), worauf die »Ist«- oder Es-ist-so-Aussagen (*asti-iti-ucyate*) projiziert/übertragen würden (*tad-adhyāropād-*), so sei ihnen (anhand folgender Gleichungsreihe) zu antworten: Diese Träger-, Grund- oder Wesenhaftigkeit der Phänomene, (Geist-)Gegenstände bzw. Dinge (*dharmāṇāṃ dharmatā*) = die ureigenste Form, eigentliche Gestalt, das Ansich(sein) (*svarūpa*) = das An-/Aussichselbstsein (*svabhāva*) = die Natur (*prakṛti*) = die Leere (*śūnyatā*) = die Nichtansichselbstseiendheit (*naiḥsvābhāvya*) = die Soigkeit (*tathatā*) = das Sosein (*tathābhāva*) = die bloß ewige Unveränderlichkeit (*avikāritvam sadā-eva*) = die Beständigkeit (*sthāyitā*) = das immerwährende Nichtentstehen (*sarvadā-anutpāda*) … und „wird wegen der Nichtbezogenheit/Irrelativität auf anderes und der Nichtfiktivität/Unbedingtheit Ansichsein/Selbstsein genannt" (*para-nirapekṣatvāt-akṛtrimatvāt-svabhāva iti-ucyate*).[149]

Ein solches Nicht-Erscheinen, das darf ich ergänzend zum oben wiedergegebenen altbuddhistischen Disjunktum des Zusammengesetzten und Unzusammengesetzten noch ergänzen, ist schon aus einer der frühesten kanonischen Schriften des Buddhismus bekannt: „Da ist, Mönche, ein Unentstandenes (*ajâtaṃ*), Ungewordenes (*abhûtaṃ*), Ungemachtes (*akataṃ*), Unzusammengesetztes (*asaṅkhataṃ*), und wäre da nicht, Mönche, dieses Unentstandene, Ungewordene, Ungemachte,

[149] Der gesamte Gedankengang ist ausgeführt in Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 262.1–265.2.

Unzusammengesetzte, es würde hier kein Ablassen/Abgehen (*nissaraṇaṃ*) vom Entstandenen, Gewordenen, Gemachten, Zusammengesetzten einsichtig sein (*paññâyetha*).“[150]

Und als hätte er einen Kommentar dazu anfertigen wollen, konstatiert Candrakīrti in seinem schneidenden, die Leser, besonders gegnerischer ideologischer Lager, verblüffenden Duktus, der durch moderne Übersetzungen mit ihrer Tendenz, gefällige und wissenschaftlicher Sprachregelung angepaßte Texte zu fabrizieren, verloren geht: „Und dieses Ansichsein (*svabhāvo*), das vom Wesen des Nichtentstehens des Seienden ist (*bhāvānām-anutpāda-ātmakaḥ*), ist nun Nichtansichsein (*asvabhāva*) aufgrund bloßen Nichtseins (*abhāva-mātratvād*) durch seine Nichtirgendetwasheit (*akiṃcittvena*). Genau so ist die Feststellung: »das Ansichsein des Seienden (*bhāva-svabhāva*) ist/existiert nicht (*na-asti*)« zu verstehen. Also sprach der Erhabene: »Wer das Seiende (*bhāvān*) als das Nichtseiende (*abhāvān*) erkennt, der haftet (*sajjate*) niemals an all dem Seienden (*sarva-bhāveṣu*); wer niemals an all dem Seienden haftet, der berührt die grund-/merkmallose (*ānimittaṃ*) Sammlung/Versenkung (*samādhiṃ*).«“[151]

---

[150] Udāna 8.3, ⟨ed.⟩ P. Steinthal, pp. 80–81: *atthi bhikkhave ajâtaṃ abhûtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ, no ce taṃ bhikkhave abhavissa ajâtaṃ abhûtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ, na yidha jâtassa bhûtassa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññâyetha.* Cf. Iti-Vuttaka 2.2.6 (43), ⟨ed.⟩ E. Windisch, p. 37; K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, pp. 11–12, 66–67, 101, dort ein zusätzlicher Verweis auf Netti-Pakaraṇa 3A.11, ⟨ed.⟩ E. Hardy, pp. 62–63. Zum buddhistischen Absoluten oder Unbedingten in Form des Unzusammengesetzten, Ungestalteten, Unverfertigten, Nicht-Hergestellten (*asaṃskṛta*), cf. die Studie von A. Bareau, L'absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'asaṃskṛta.

[151] Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 265.7–13 (einschließlich Zitat aus dem ›Samādhirāja-Sūtra‹): *sa ca-eṣa bhāvānām-anutpāda-ātmakaḥ svabhāvo 'kiṃcittvena-abhāva-mātratvād-asvabhāva eva-iti kṛtvā na-asti bhāva-svabhāva iti vijñeyaṃ ‖ yathā-uktaṃ bhagavatā | bhāvān-*

Damit ist konstatiert, daß die „Leere“ von Vers 24.18 der ›Kārikā‹ als Absolutheit/Unbedingtheit (*viviktatā*) des Bedingten oder Relativen (sowohl qua Phänomene wie deren Bestimmungen, i.e. Kategorien), gängiger ausgedrückt, als dessen Wesen zu verstehen ist.[152]

---

abhāvān-iti yaḥ prajñānati sa sarva-bhāveṣu na jātu sajjate | yaḥ sarva-bhāveṣu na jātu sajjate sa ānimittaṃ spṛśate samādhiṃ ‖ iti ‖. Zum Nicht-entstehen (*anutpāda*) cf. o.c., p. 504.13–14; Nāgārjuna, Acintya-Stava 3; 29; idem, Paramārtha-Stava 1; 10; idem, MMK, Dedikationsvers; o.c. 25.3; D. T. Suzuki, Studies in the Lankavatara Sutra, pp. 287–292; R. King, Early Advaita Vedānta and Buddhism, pp. 119–140; idem, Śūnyatā and Ajāti: Absolutism and the Philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda; die Studie(n) dieses Verfassers bleiben ob der Vernachlässigung reflexions- bzw. metatheoretischer Aspekte an der Oberfläche der betrachteten Lehren.

[152] Zum Wesen der Dinge (*svabhāva*) als deren Wesenlosigkeit (*niḥsvabhāvatā* = *śūnyatā*) cf. Candrakīrti, Madhyamakāvatāra 6.111–112, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 221.20–223.16; ⟨tr.⟩ idem (1911), pp. 272–274; ⟨trr.⟩ C. W. Huntington et al., p. 170, Note der Übersetzer aus dem Tibetischen zum Text, o.c., p. 253[139], und Übersetzung des Autokommentars (MAB = Madhyamakāvatāra-Bhāṣya), o.c., p. 253[140] (meine wörtliche Übersetzung in geschweiften Klammern): „Tib. *rang gyis yongs su mya ngan las 'das pa;* Skt. *svabhāvena parinirvṛtta* {von selbst/aus sich heraus vollkommen ausgelöscht/nirvāṇisiert} In ihrem innersten Wesen partizipieren alle Dinge [bereits] am vollkommenen Nirvāṇa. MAB, 223: »Das Wort *ādi* (von Beginn an) deutet darauf, daß [Dinge] nicht nur in der Art, wie sie in der [nicht-zweiheitlichen] Erkenntnis des yogi (*yogijñānāvasthāyām*) auftreten, sondern sogar vor dieser, unentstanden sind. Die Dinge werden nicht kraft irgendeiner Eigenschaft von Individualität erzeugt, genau wie sie im Kontext alltäglicher Konvention auftreten (*lokavyavahārāvasthāyām*).«“ Die Übersetzer geben o.c., pp. 48–49, zwei Definitionen von *svabhāva*. Einen andern Passus dazu aus genanntem Kommentar von Candrakīrti übersetzt und kommentiert A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, p. 463; cf. auch R. Pandeya / Manju, Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity, p. 72, Note zu ›MMK 15.1–2‹; W. L. Ames, The Notion of *svabhāva* in the Thought of Candrakīrti; K. Bhattacharya, A Note on Svabhāva in Madhyamaka; zum Text des ›Madhyamakāvatāra‹ cf. o.c., p. 334[3]: „Das Sanskrit-Original des *Madhyamakāvatāra* – lange als für immer verloren gehalten – soll vor kurzem in Tibet entdeckt worden

3.2 Zwischenstation: Leere, Nichtselbst (*an-attā*) – Nihilismus?

Dennoch kann weder dem Madhyamaka noch dem Mahāyāna generell und dem Hīnayāna nur aspektuell, von hinduistischer und westlicher Seite trotzdem, vor allem früher notorisch praktiziert, ein Nihilismus unterschoben werden, was, wie später noch aufgewiesen werden wird, einer Verniedlichung des Śūnyavāda und Entsprechendem im Pāli-Buddhismus gleichkäme, da deren Vertretern jegliche Form des Nihilismus nur als Haften an Seiendem, an verdinglichten ‚Nichtsen', welcher näheren Bestimmung auch immer, erscheinen muß.

Allerdings ist zuzugeben, daß der Theravāda und gewisse seiner Richtungen gemäß ihrer dogmatischen Verfechtung einer definitiven Nichtselbsthaftigkeit oder Wesenlosigkeit (*an-attā* / *an-ātman*), ihrer Annahme, daß das menschliche Wesen ausschließlich der Leib und die individuelle Seele oder Persönlichkeit (*nāma-rūpa*) in der Bedeutung des empirischen Ich/Ego (*āttā* / *ātman*), bestehend aus fünf Bestandteilen (*khandha* / *skandha*), einem physischen (*rūpa*) und vier psychischen (*nāma* = *vedanā* + *saṃjñā* + *saṃskāra* + *vijñāna*), und sonst nichts, sei,[153] und die Gesamtwirklichkeit, sektenspezifisch

---

sein. Aber der Zugang zu diesem Manuskript wurde, wie zu vielen anderen Manuskripten wichtiger Sanskrit-Texte dieser Art, die in Tibet gefunden wurden, interessierten ausländischen Gelehrten verweigert." Prof. K. Bhattacharya teilte mir in einem Brief vom 14. 08. 1987 auf meine Anfrage, ob er denn nicht die erwünschte kritische Ausgabe des Kārikā-Kommentars von Candrakīrti mit Übersetzung bewerkstelligen wolle, mit (Originalbrief ist einsehbar), daß er das lange überlegt habe, doch aufgrund des Umstands, daß Gelehrte und Institutionen sich als äußerst unkooperativ erwiesen, die Materialien zur Verfügung zu stellen, die für eine Wiederherstellung des Texts notwendig wären, nicht durchführen könnte. Das Projekt blieb unausgeführt.

[153] Zur Korrektur der diesbezüglichen Mißverständnisse, Um- und Fehldeutungen kanonischer Urlehren durch die Vertreter, konventionalistischen Apologeten wie Interpreten der Abhidharma-Systeme untersucht

variierend, nur aus mehr oder minder realen, mehr oder weniger unzusammengesetzten (atomaren) Grundbausteinen oder Trägerpartikeln (*dhammā* / *dharmāḥ*) im Modus eines momentartig-diskreten, diskontinuierlichen, stroboskopartigen Aufblitzens (*khaṇa* / *kṣaṇa*) und auf diese Weise Wirkens wie Fortwirkens bestehen soll,[154] der Metaphysik des Abhidharma sozusagen,[155] in letzter rationaler Konsequenz mehrfacher Art in einem widersinnigen Nihilismus enden müssen. Damit das Glauben nicht über das Denken obsiegt, stellte Nāgārjuna diesen Irrtum seiner Glaubensbrüder aus Mitgefühl und

---

und interpretiert J. Pérez-Ramón, Self and Non-Self in Early Buddhism, alle relevanten Stellen im ›Kanon‹. Insofern ist dieses Werk wissenschaftliche Pflichtlektüre zum Verständnis der Grundlehre Buddha's. Durch den Gegenstand gefordert, wird die Diskussion um die Funktion von *ātman* im frühen Buddhismus oft zusammmen mit der von *brahman* abgehandelt, wozu von mir in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 672[77]–673, einschlägige Stellen in der Sekundärliteratur angegeben wurden; die indologisch-buddhologische Muß-Lektüre dazu möchte ich hier eigens noch einmal unter Angabe dreier der vier Kapitelüberschriften anführen: K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, I. – Ātman Anātman, pp. 3–77; II. – Brahman = Ātman = Dharma = Buddha = Nirvāṇa, pp. 79–114; IV. – A propos de quelques théories, anciennes et modernes, relatives à l'*anattā*, pp. 123–135.

[154] Gedrängte und klare Übersicht bei S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, pp. 82[58]–85; E. Conze, Buddhist Thought in India, pp. 92–106, stellt die Lehre von den »Dharma-s« stark meditationsspezifisch, doch wenig ratiozinationsspezifisch (kritisch) dar. Über die diskontinuierlichen, soll sagen, widersprüchlichen Ausgestaltungen der Doktrin aufgrund, wohl, ihres Mangels an Stimmigkeit, kann man sich in Schriften zur Lehrentwicklung des sogenannten Kleinen Fahrzeugs informieren. Im Mahāyāna ist die Lehre von der Atomizität und Momentartigkeit des Grundwirklichen allerdings anders zu lesen.

[155] Zur (häufig als einer solchen abgestrittenen) Metaphysik des Abhidharma cf. A. Govinda, Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidharma, pp. 42–44.

Verantwortungsbewußtsein denn auch mit präziser Elenchtik richtig. „Nāgārjuna richtet seine Dialektik vorwiegend gegen die Ābhidharmika-s und etabliert Śūnyatā als den wahren Sinn der Schriften. Seine Verweise auf die ātma-Tradition sind unbedeutend/oberflächlich und indirekt. Er war jedoch mit dem klassischen Sāṃkhya und sogar mit dem Vaiśeṣika voll vertraut.“[156] Und zu ergänzen, auch mit dem Nyāya.[157]

Insofern braucht er nicht, wie vor kürzerem versucht, entmythologisiert zu werden, indem er in einer Art von Bagatellisierung von dem universalistischen Nimbus, der ihm von der heutigen Gelehrtenschaft in Form eines modernen akademischen Mythos verliehen worden wäre, befreit und seine begrenzte Reichweite als eines buddhistischen Würdenträgers, Apologeten und bornierten Konfessionalisten herausgearbeitet wird.[158] Denn daß jeder noch so global Denkende üblicherweise mit dem beginnt, was ihn unmittelbar umgibt und betrifft, seine eigene Tradition und ihr Umfeld nämlich, ist eine Binsenweisheit und gilt bisher für alle Philosophen aller Epochen und Regionen, außer für meine Person, die das Philosophieren entlang indischer Weisheit entdeckte und erlernte. Daß dadurch aber die Universalität des Denkens betroffen, beeinträchtigt oder vermindert sein soll, ist, wie die meisten Entmythologisierungsmythen, leider als ein noch viel seichterer Mythos denn der kritisierte zu bewerten, erwachsen aus einer verengten doxographierenden und historisierenden Verfahrensweise und einer kolossalen Fehleinschätzung der Leistungsfähigkeit des Denkens generell, das Nāgārjuna virtuos

---

[156] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 92; cf. T. E. Vetter, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, p. 96.

[157] Cf. K. Bhattacharya, On the Relationship between the *Vigrahavyāvartanī* and the *Nyāyasūtra*-s.

[158] So bei J. Walser, Nāgārjuna in Context, pp. 264–270.

demonstriert. Und diesem gemäß kann und darf, wie in meiner Studie mehrmals herausgestellt, vom Buddhismus als dogmatisch fixiertem Glaubenssystem nichts mehr übrig bleiben, selbst wenn es vom Ārya in glaubensrechtfertigender Absicht selbst vertreten wird. Die dennoch verbleibenden Symbole, Bilder und Formeln sind dabei als austauschbare meditationspraktische Gehhilfen (*upāya*) zu verstehen, die für einen auf dem Buddha-Weg Befindlichen nun einmal buddhistisch geprägt sind. Auf irgendwie gearteten Methoden-Krücken müssen wir uns nun einmal vorwärtsbewegen, wollen wir bis an die Grenze zum Unbegrenzten gehen, um endlich im Grenzenlosen aufzugehen.

„.. die Weisheit der buddhistischen *anātman*-Doktrin, wie sie dem *Ātman* des Advaita Vedānta entgegengestellt wurde, wird nicht erlangt durch scheinbare und bloß oberflächliche Negation. Der Buddhismus bestreitet nicht einfach, was das Advaita behauptet. Die unmißverständlichsten Advaita-Theoretiker – … – erkennen deutlich, daß *Ātman* in keiner Weise objektiv ist. Er ist kein Objekt oder Ding, sondern eher überhaupt nicht *etwas* (no *thing*). Er ist ohne Eigenschaft und Kennzeichen. Und weit davon entfernt, das »Selbst« des Vedānta zu negieren, hält der Buddhismus Wache, indem er vor der subtilen, fast unmerklichen Verführung der Sprache schützt, die Brahman in einen Gegenstand des Denkens oder Redens verwandeln würde. Wie das »Selbst« des Spiegels darin besteht, daß er kein Selbst besitzt, so ist auch das Selbst, das Brahman ist, seine Selbstlosigkeit. Wir können über das Brahman »selbst/Selbst« überhaupt nicht sprechen, denn es hat keines.“[159] In dieser Sache kann man sich, was der zitierte

[159] S. W. Laycock, Emptiness and Pure Consciousness, pp. 155–156; der amerikanische Text in runden Klammern wurde von mir hinzugefügt, um das originalsprachlichen Wortspiel wiederzugeben; aus diesem Grund folgend der Schlußsatz in Originalsprache: „We cannot ever speak

Autor unterläßt, sogar auf die Offenbarungsschriften der Hindus selbst berufen, in denen der Ātman, das Selbst selbst, als nicht-selbsthaft bzw. unselbstartig (*an-ātmya*)[160] und selbst-los, ohne Selbst (*nir-ātmā*)[161] offenbart wird, was von dogmatischen Rechtfertigern des Vedānta und (westlichen) Übersetzern mit Hang zu Thetik und Konkretem gerne mit dem an diesen Textstellen weit hergeholten Hinweis darauf zurückgewiesen wird, daß die genannten Termini u.a. auch »körperlos«, »impersonal«, »seelenlos« oder »geistlos« bedeuten können, und von Buddhophilen anrüchig gemacht wird, indem sie darauf weisen, daß sie aus dem Buddhismus übernommen sein könnten.

Eine andere Ausdrucksweise dafür, daß das Wesen des Urwesentlichen Wesenlosigkeit ist,[162] stellt die in den ältesten Schichten des Vedānta vorfindliche Formel dar, nach welcher es keinen anderen (*na-anyad*) Seher, Hörer, Denker und Erkenner als den ungesehenen, ungehörten, ungedachten und unerkannten gebe, das Unvergängliche (*akṣaram*),[163] da der

---

of Brahman "it/self," for it has none." Eine argumentativ überzeugende Explikation der Dialektik des Ātman- vs. Anātman-Standpunkts anhand des Zen gibt D. Loy, Nonduality, pp. 203–213.

[160] Cf. Taittirīa-Upaniṣad 2.7, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 27; diese frühe Upanischade steht nicht im Verdacht, buddhistisch beeinflußt zu sein.

[161] Cf. Maitrī-Upaniṣad 2.4, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 177; buddhistischer Einfluß auf diese spätere Schrift insgesamt ist offensichtlich, was ihrer Orthodoxie keinen Abbruch tat.

[162] Hinsichtlich Platon und Meister Eckhart wurde dieser Lehrgehalt in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 463–464, dokumentiert.

[163] Cf. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 3.8.11, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 107: *tad-vā etad-akṣaraṃ gārgy-adṛṣṭaṃ draṣṭr-aśrutam śrotr-amataṃ mantr-aviñātaṃ vijñātṛ na-anyad-ato-'sti draṣṭṛ na-anyad-ato-'sti śrotṛ na-anyad-ato-'sti mantṛ na-anyad ato-'sti vijñātṛ* … Mit Bezug auf Śaṅkara äußerst sich zum objektivierend uneinholbaren Geist-

Seher des Sehens nicht gesehen, der Hörer des Hörens nicht gehört, der Denker des Denkens nicht gedacht, der Erkenner des Erkennens nicht erkannt werden könne und Dieser der allem inwendige Ātman sei.[164] Oder auch in einem wohl genauso alten Ausspruch eines verwandten Texts, daß es sich nämlich dort, wo nichts anderes gesehen (*yatra na-anyat-paśyati*), nichts anderes gehört (*na-anyac-chṛṇoti*) und nichts anderes erkannt (*na-anyad-vijānati*) werde, um das Übermäßige (*sa bhūmā*) und das Unsterbliche (*amṛtam*) handle, das nur auf seiner eigenen Übermacht/Erhabenheit (*sve mahimni*), ja nicht einmal darauf (*yadi vā na mahimni*) beruhe (*pratiṣṭhita*), da nur hienieden [im Diesseits/hier] (*iha*) eines auf dem andern gründe (*hy-anyasmin-pratiṣṭhita*).[165]

„Der sonderbarste Fleck im Vexierbild der Realität ist das eigene Selbstbild. Der Betrachtete entsteht und verschwindet im Lauf der Zeit, ist psycho (λ_2)/physisch (λ_1) gespalten, hat Zugang zum zeitlosen dritten Raum (λ_3) und ist identisch mit dem unsichtbaren Betrachter, der wohl transkategorial sein

---

Subjekt auch der Quantenphysiker E. Schrödinger, Gesammelte Abhandlungen, 4.381–383 (Der Geist der Naturwissenschaft); cf. o.c., 4.433–453 (Die Besonderheit des Weltbilds der Naturwissenschaft); idem, Was ist Leben, pp. 122–128.

[164] Cf. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.4.14, 3.4.2, 4.5.15; Kena-Upaniṣad 1.1–8, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, pp. 98, 104, 121; p. 2; folgend der Text Bṛ-Up. 3.4.2, p. 104: *na dṛṣṭer-draṣṭāraṃ paśyer-na śruteḥ śrotāraṃ śṛṇuyā na mater-mantāraṃ manvīthā na vijñāter-vijñātāraṃ vijānīyāḥ | eṣa ta ātmā sarvāntaro-*; das altchinesische Gegenstück dazu, ›Lǔ-bù-wéi‹ oder ›Lǔ-shì-chūn-qiū‹ 5/3.1 (23), ⟨edd./trr.⟩ J. Knoblock / J. Riegel, p. 140, habe ich im China-Teilband der nächsten Abteilung zitiert bzw. übersetzt.

[165] Cf. Chāndogya-Upaniṣad, 7.24.1–2, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 77, man beachte die klare Entgegensetzung von Absolutem und Relativem.

muß, da er dies alles weiß (λ_4)."[166] Addiert man zu den „drei ontologischen Räumen", dem Mengenuniversum (λ_3), dem mentalen (λ_2) und dem physikalischen Raum (λ_1),[167] den unsichtbaren Betrachter als Dies-alles-Wisser (λ_4) hinzu, so gelangen wir zu genau vier Komponenten und der Tetraktys-Struktur des BewußtSeins. Älteste indische Spekulation? Neueste Aussage eines professionellen mathematischen Logikers aus Mitteleuropa!

Unabhängig davon, daß die etablierte akademische Historiographie der frühen indischen Philosophie, gerade was die Datierungen betrifft, mittlerweile unter der philosophie-fernen Problematik der arischen Immigration- vs. Out-of-India-Theorie einigem berechtigten forscherischen Gegenwind ausgesetzt ist,[168] kann hier dennoch konstatiert werden, daß die vorgestellte Einsicht von den ersten Upaniṣad-s in den Frühbuddhismus überging, wird darin doch vertreten, daß die unendliche Erkenntnis (*viññāṇa*) im Gegensatz zum endlichen, ausschaltbaren Erkennen (*viññāṇassa nirodhena*) aufgrund, eben, ihrer Unendlichkeit (*anantaṃ*) und ihres allseits lichthaft-durchscheinenden Charakters (*sabbato pahaṃ*) unzeigbar/unbeweisbar (*anidassanaṃ*) sei: „»Wo finden Wasser, Erde, Feuer und Luft keinen (festen) Halt/Stand? / Wo Langes und Kurzes, Feines und Grobes, Gutes und Schlechtes? / Wo sind sowohl

[166] U. Blau, Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, p. 50.

[167] Cf. U. Blau, Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, pp. 63–66; o.c., p.53[11], unter Bezugnahme auf Ārya Nāgārjuna.

[168] Einen Eindruck von den gegensätzlichen Standpunkten bekommt man anhand der gegenseitigen Kritiken zur indischen Protohistorie von M. Witzel, Ein Fremdling im Ṛgveda (Vertreter der Invasionstheorie); N. Kazanas, Final Reply (Vertreter der Out-of-India-Theorie); der Stand der Forschung letzterer Theorie wird von vielen wissenschaftlichen Disziplinen aus in ⟨ed.⟩ B. R. Singh, Origin of Indian Civilization, dokumentiert.

Name als auch Form ohne Rest aufgehoben?« / Hier ist die Antwort: / »[Dort, wo die] Unaufweisbare/kennzeichenlose Erkenntnis, unendlich, allseits licht[, ist] (*Viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pahaṃ*). / Dort finden Wasser, Erde, Feuer und Luft keinen (festen) Halt/Stand; / dort Langes und Kurzes, Feines und Grobes, Gutes und Schlechtes; / dort sind sowohl Name als auch Form (*nāmañ ca rūpañ ca*) restlos aufgehoben (*asesaṃ uparujjhati*); / dort ist dies durch Stillegung/Ausschaltung des [endlichen] Erkennens (*viññāṇassa nirodhena*) aufgehoben.«"[169] Die grenzenlose, überallhin glasklare, leuchtend helle Erkenntnis ist, da jedes Seiende, jeder Gegenstand Grenzen hat, eben ungegenständlich, im strengen Sinne nicht zu vergegenständlichen und als solche für das objektiv(ierend)e

[169] Dīgha-Nikāya 11.85, ⟨edd.⟩ T. W. Rhys Davids / J. E. Carpenter, 1.223: *Kattha āpo ca paṭhavī tejo vāyo na gādhati? / Kattha dīghañ ca rassañ ca anuṃ thūlaṃ subhâsubhaṃ? / Kattha nāmañ ca rūpañ ca asesaṃ uparujjhatîti? / Tatra veyyākaraṇaṃ bhavati: / Viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pahaṃ. / Ettha āpo ca paṭhavī tejo vāyo na gādhati, / Ettha dīghañ ca rassañ ca anuṃ thūlaṃ subhâsubhaṃ, / Ettha nāmañ ca rūpañ ca asesaṃ uparujjhati, / Viññāṇassa nirodhena etth' etaṃ uparujjhatîti.* Von mir übersetzt und mit erläuternden Ergänzungen in eckigen Klammern versehen unter Berücksichtigung der Übertragungen und Hinweise von K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, pp. 52–55, insbesondere o.c., p. 54, auf Buddhaghosa, Sumaṅgalavilāsinī, 2.393–394: „Wie es Buddhaghosa erklärt, ist der erste dieser *viññāṇa* ein «Name des Nirvāṇa» (*nibbānassa nāmaṃ*), während der zweite der phänomenale *viññāṇa* ist (*carimaka-viññāṇam pi abhisaṃkhāra-viññāṇam pi*)." Cf. K. Bhattacharya, Some Thoughts on Early Buddhism, pp. 25–31, mit Verweisen auf Parallelstellen im Vedānta; M. Falk, Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa, pp. 68–71, 128[28]; in Nāgārjuna, Ratnāvalī 1.93–100, ⟨ed.⟩ M. Hahn, pp. 37.9–39.20, ⟨ed./tr.⟩ Y. Okada, pp. 71–74; ⟨trr.⟩ J. Hopkins et al., pp. 30–31, wo diese Sequenz aufgegriffen wird, spricht der Vers 94 dementsprechend vom undemonstrierbaren/unsichtbaren (*anidarśana*), grenzenlosen (*aparyanta/ananta*), universalen (*sarvatra*) Bewußtsein, Geist oder Erkennen ((*vi-*)*jñāna*) als Stätte/Herr/Urbedingung (*adhipati*) (*rnam shes bstan med mtha' yas pa / kun du bdag po de la ni*), in der nach Vers 96 alles auftaucht (*'byung ba / utpāda*) und wieder untergeht (*'gag pa / nirodha*).

Erfassen wahrlich gegenstandslos, gegen welche Einsicht wir hier, wie der Erleuchtete selbst, zu Demonstrationszwecken und methodisch kontrolliert dennoch verstoßen, verstoßen müssen, um auf sie als Bedingung der Möglichkeit (Nicht-Gegebenheit) aller Gegenständlichkeit (Gegebenheit) wenigstens hinzuweisen, gleichzeitig aber auch darauf, daß mit Geist, Bewußtsein oder reinem Erkennen eine Kategorie vorliegt, die in vielen Denktraditionen sowohl die zweithöchste Stelle in der Prinzipienhierarchie einnehmen als auch die höchste Stelle des absolut Ungegenständlichen im Sinne des objektfreien Bewußtseins mitumfassen kann und somit schillert, wovon entlang der später noch folgenden Diskussionen um die Geistlehre im Schnittpunkt zwischen dem Madhyamaka und den Geistlehrern, den Vijñānavādin-s, wenigstens ein Eindruck vemittelt werden soll. „Für den Heimgegangenen (*atthaṅ gatassa*) gibt es keine Dimension/Definition (*pamāṇam*); mit welchem Begriff [wörtlich: womit] man auch über ihn sprechen mag, das ist nicht sein. Wo alles Gegenständliche (*sabbesu dhammesu*) aufgehoben ist, ist auch aller Fortgang der Rede aufgehoben.“[170]

---

[170] Sutta-Nipāta 5.7(6).7–8, Nr. 1076 [F. 195], ⟨edd.⟩ D. Andersen / H. Smith, p. 207 (zum Gespräch gehörige Satzteile und -zeichen wurden in der Übersetzung weggelassen): “*atthaṅ gatassa na pamāṇam atthi, Upasīva ti Bhagavā yena naṃ vajju, taṃ tassa n' atthi, sabbesu dhammesu samūhatesu samūhatā vādapathā pi sabbe*” *ti*. Zur Übersetzung: pāl. *pamāṇa* = skr. *pramāṇa* kann Maß, Dimension, Maßstab, Kriterium, (gültiges) Erkenntnismittel, Definition heißen; da sich das instrumentale Relativpronomen *yena,* womit, wodurch, mit wessen Hilfe, unzweifelhaft auf Worte bzw. Sprache bezieht, übersetze ich nicht ad verbum, sondern liefere gleich den zu ergänzenden „Begriff“ mit. Alle mir bekannten Übersetzungen des Verses in moderne europäische Sprachen unterscheiden sich voneinander erheblich. Es ist im ursprünglichen Wortsinne frappant, wie entschieden ein Übersetzer der Schrift ins Deutsche, ein gläubiger Theravāda-Mönch, welcher aus dem deutschen Sprachraum stammte, die richtige Übertragung von pāl. *attha* = skr. *asta,* Heim, Wohnung, Ruheplatz, Verschwinden, Untergang (z.B. der Sonne),

Die aufgrund des Gesamtsinns der Texte der Buddha-Lehre zu favorisierende Lesart der *anattā*-Doktrin, wie sie in der Aufforderung des Erleuchteten zur ‚Selbst'-Erkenntnis mit Hilfe der vermeintlichen Leugnungsformeln des Selbst, den Mahāvākya-s (Großen Sprüchen) der Orthodoxie gegenübergestellt, zum Ausdruck kommt, lautet demnach: „Die Pronomen *dies* und *das* sind einander entgegengesetzt und das *tat tvam asi* [Das bist du], richtig verstanden, impliziert in Wirklichkeit die Negation, die von Buddha geäußert wurde: *n' eso 'ham asmi,* »dies bin ich nicht« (i. e. das psycho-physische Individuum)."[171]

Vernichtung, Beendigung etc. eines Philologen ins Deutsche („heimgegangen") von seinem Glauben aus, jenem vermutlich eine christlich geprägte und damit verkehrte Interpretation der Buddhalehre unterstellend, zurecht- und zurückweist, während er die eigene Übersetzung „zum Ende gehen", die das Problem in Gegenrichtung enthält, nämlich die Hypostasierung der Letztkategorie zu einem Wesensbegriff: Ewigkeits- versus Vernichtungslehre, unter Berufung auf seinen religiösen Framework-Hintergrund mit spielerisch-leichter Selbstverständlichkeit rechtfertigt, cf. ⟨tr.⟩ Nyanaponika, Sutta-Nipāta, pp. 355–356, Anmerkung zu Vers 1076; für die Übersetzung »heimgegangen« (*attham paleti; atthaṅ gatassa*) im Passus Sutta-Nipāta 1074–1076 argumentiert mit Hinweis auf brahmanische Quellen überzeugend A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.274–275 (Some Pāli Words); Übersetzung in idem, Selected Papers, 1.503[28] (*Svayamātṛṇṇā*: Janua Coeli). Zur Sache der Unaussprechlichkeit des Höchsten und Letzten cf. die bis in den Wortlaut hinein ähnlichen Gedanken bei Plotinos, Enneaden 5.3.14.5–7 § 129; Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1.330.5–9 (Predigt 20a: Homo quidam fecit cenam magnam). K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 476, weist darauf hin, daß die Ähnlichkeit der zitierten Kanon-Stelle zur von ihm so genannten positivistischen Auffassung von L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus 7, Werkausgabe, 1.85, nur im Wortlaut bestehe, da Buddha's Lehre nicht agnostizistisch sei, es vielmehr nichts gegeben habe, was dieser nicht gewußt hätte, wegen des transzendenten Charakters dieses Wissens in Worten aufgrund der Begrenztheit der Sprache und des Empirismus aber nicht vermittelt werden konnte.

[171] K. Bhattacharya, Some Thoughts on Early Buddhism with Special Reference to its Relation to the Upaniṣads, p. 18. Die Thematik der

Neben der genannten Vergegenwärtigungs-Formel der Nicht-identifikation mit dem Bedingt-Personhaften: »dies bin ich nicht« (*n'eso 'ham asmi*), sind drei analoge Logien oder Mantra-s aus dem ›Kanon‹ zu nennen: »dies ist nicht mein Selbst« in zwei Fassungen (*attā na me ti* und *na me so attā*) wie »dies ist nicht mein« (*n'etaṃ mama*), welche als Urdefinitionen der *anattā*-Lehre gelten können und zu dem ābhidharma-buddhistischen Mißverständnis einer (quasi-)nihilistischen Selbst-Losigkeitsbehauptung Anlaß gaben.[172] Als Ausdruck der *via remotionis* (Weg des Beseitigens), die bis zum Unaufhebbaren führt, faßt die Buddha-Formel »*na me so attā*« dasselbe (Selbst) wie das upanischadische »*neti-neti*«, nämlich das Unfaßbare: ‚nichts'.[173] „Buddha lehrte niemals, daß das Selbst 'nicht ist', sondern nur, daß 'es nicht erfaßt werden kann'."[174]

Zur Verdeutlichung des Problems und seiner Lösung lasse ich hier noch einige Passus aus verschiedenen Quellenschriften und der Forschungsliteratur folgen. „Der Art nach Beseitigung, dem Wesen nach Vernichtung ist Der, Der in allen Lebewesen weilt, Der sowohl verborgen als auch übergehend ist in alles

---

Selbsterkenntnis ist in der indischen Tradition unter der Formel (*ātmānam viddhi* = *ātma-vidyā*) mindestens von solcher Bedeutung wie in der westlichen; hier nur ein Hinweis auf einen modernen indischen Weisen, der diese Aufforderung in radikalster Weise zu verwirklichen ermahnte: Ramana Maharshi, Sei, was du bist!; idem, The Collected Works of Ramana Maharshi, pp. 17–47.

[172] Siehe dazu die Fußnote oben in diesem Kapitel zu *an-attā, khandha, dhammā, khaṇa.*

[173] Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.339 (On the Indian and Traditional Psychology, or Rather Pneumatology); idem, o.c, 2.411 (Does "Socrates Is Old" Imply that "Socrates Is"?).

[174] E. Conze, Buddhist Thought in India, p. 39.

Seiende.“[175] So heißt es in einem heiligen Gesang, einer mytho-metaphysischen Schrift der Hindus, die dem legendären Verfasser des ›Rāmāyana‹, Vālmīki, zugeschrieben wird, aber aus anderer Feder stammt und um das 8. Jh. unter dem Einfluß der buddhistischen Nur-Bewußtseinsschule entstanden sein könnte.[176] Jedoch, selbst wenn Er, der Ātman, oder Es, das Brahman, nur noch mit der allbekannten Negationsformel »Weder–Noch«, »„Nein, Nein“«, »Nicht so, nicht so« (*neti neti* = *na-iti na-iti*) der ›Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad‹ charakterisiert wird, so wird Er/Es dennoch charakterisiert – und folglich gedacht. „Er, Dieser Ātman ist weder (so) noch (so), unbegreiflich, denn Er wird nicht be-/ergriffen, unzerstörbar, denn Er wird nicht zerstört, unverhaftet, denn Er haftet nicht, ungebunden, unerschütterlich, unverletzlich; Ihn überwältigt beides nicht, darum: hat Er Böses getan, darum: hat Er Gutes getan, Er überwältigt beides; was Er auch getan oder nicht getan hat, das brennt/beeinträchtigt Ihn nicht.“[177] Doch, so heißt es weiter in dem vorhin schon einmal zitierten metaphysischen Sakrallied ›Yogavāsiṣṭha‹, „Durch das leere/sinnlose Geschwätz »weder dieses noch jenes« kommt man nicht zur Ruhe; im Gegenteil, durch Erzeugung von Vorstellung vergrößert es die Verwirrung/Zerrissenheit durch das Wahrnehmbare [oder: das

[175] Yogavāsiṣṭha 3.5.16: *nāśa-rūpo vināśa-ātmā yo-’antaḥsthaḥ sarva-jantuṣu | gupto yo-’py-atirikto-’pi sarva-bhāveṣu saṃsthitaḥ ‖*.

[176] Cf. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 2.230–231.

[177] Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 4.4.22, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 119: *sa eṣa neti neti-ātmā’gṛhyo na hi gṛhyate’śīryo na hi śīryate ’saṅgo na hi sajyate’sito na vyathate na riṣyati-etam-u ha-eva-ete na tarata ity-ataḥ pāpam-akaravam-ity-ataḥ kalyāṇam-akaravam-iti-ubhe u ha-eva-eṣa ete tarati nainaṃ kṛta-akṛte tapataḥ ‖*; cf. o.c. 3.9.26; 4.2.4; 4.5.15; 2.3.6 (3.8.8.), ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, pp. 110; 113; 121; 96 (107).

Leiden am Wahrnehmbaren]."[178] „Wem Es unbekannt ist, dem ist Es bekannt, wem Es bekannt ist, der weiß nicht: unerkannt von Erkennenden, erkannt von Nicht-Erkennenden."[179]

Wegen der Verdinglichung der obersten Kategorie des Vedānta läuft die folgende, sie mit dem Madhyamaka vergleichende Interpretation, gewissermaßen auf die Unterstellung einer höheren Form des Dualismus hinaus: „Wenn man sagt, sunyata ist Absolutum und Brahman analog, dann ist man genötigt, dieses Absolute sat (Sein) zu nennen oder man muß es »Bewußtsein« nennen. Die Vijnanavadins sagen in der Tat, daß das Absolute reines Bewußtsein ist; sie sagen es, aber die Madhyamika-Schule sagt das nicht. Sie sagen, daß wir es in keiner Weise beschreiben können, was nicht notwendig heiße, daß da irgendein »Es« ist, das nicht beschrieben werden kann. … Und das ist meiner Meinung nach der grundlegende Unterschied zwischen dem Vedanta und dem Madhyamika: daß im Vedanta die Erleuchtung Erleuchtung von Brahman, die Bewußtheit von Brahman als Absolutes ist, und im Madhyamika Erleuchtung oder prajna nicht Bewußtheit irgendeiner Realität bedeutet. Es bedeutet die Bewußtheit, daß die Dinge wesenlos oder »sunya« (wesenleer) sind oder die Bewußtheit von der Relativität der Dinge, und das ist Freiheit. Positiv ist es Freiheit;

---

[178] Yogavāsiṣṭha 3.1.24: *nedaṃ nedam-iti vyartha-pralāpair-na-upaśāmyati | saṃkalpa-janakair-dṛśya-vyādhiḥ pratyuta vardhate ‖*. Zur Übersetzung von *vyādhiḥ,* gewöhnlich mit Krankheit, Leiden, Unwohlsein übertragen, cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.349 (On the Indian and Traditional Psychology, or Rather Pneumatology): „*vyādhi* (√*vi-ā-dhā,* aufspalten, desintegrieren), »Analyse«, ein Terminus, dem man ausschließlich und bezeichnenderweise in der medizinischen Bedeutung von »disorder« (Unordnung/Verwirrung/Störung) begegnet."

[179] Kena-Upaniṣad 2.3, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, pp. 2–3: *yasya-amataṃ tasya mataṃ mataṃ yasya na veda saḥ ‖ avijñātaṃ vijānatāṃ vijñātam-avijānatām ‖*.

negativ ist es die Bewußtheit der Relativität der Dinge."[180] Dem ist entgegenzuhalten, daß die Feststellung „Sie sagen, daß wir es", und zwar ist vom Bewußtsein die Rede, „in keiner Weise beschreiben können, was nicht notwendig heiße, daß da irgendein »Es« ist, das nicht beschrieben werden kann", der Aussage „Es bedeutet die Bewußtheit, daß die Dinge wesenlos oder »sunya« (wesenleer) sind oder die Bewußtheit von der Relativität der Dinge" schlechtweg widerspricht, da in letzterer eben exakt von einem „Bewußtsein" und von einem „Es" die Rede ist, von den (leeren) „Dingen" nämlich, die in ihrer Gesamtheit die (leere) Realität ausmachen, was eigentlich jedem Kind selbstverständlich ist, da man über nichts nicht reden kann, d.h. Bewußtheit haben kann. Man kann die Sache auch von einer anderen Seite aus betrachten und sagen, daß das Sein an sich an sich nichts ist; für das Bewußtsein gilt dasselbe.

Hier noch eine weitere Kostprobe gegenwärtiger Denkbemühungen zur (vermeintlichen) philosophischen Opposition von Vedānta und Madhyamaka, die uns der Lösung schon etwas näher bringt: „Die Vedāntins wollen eine Wirklichkeit oder eine Erfahrung behaupten, die nichts anderes als das selbstleuchtende Bewußtsein ist, das jenseits jenes Dualismus [von Erkenntnismittel und Erkenntnisgegenstand] liegt. Nāgārjuna will keine solcher Positionen behaupten, indem er dabei Raum für verschiedene Möglichkeiten der Interpretation seiner Absichten läßt – die von einem völligen Nihilismus bis zu einem einfachen Antirealismus reichen, der alles gerade das sein läßt, was es ohne metaphysische Verdinglichung ist."[181]

---

[180] R. S. Misra, Interview mit Dom Aelred Graham, p. 175, Schreibweisen des Originals.

[181] J. N. Mohanty, Classical Indian Philosophy, p. 144, meine erläuternde Ergänzung in eckigen Klammern; meine Übersetzung aus dem Englischen ist aufgrund mancher undeutlicher Ausdrucksweisen sprachlich frei, um sachlich möglichst zutreffend zu sein.

Außer daß der Verdacht des Nihilismus aus logischen Gründen gänzlich unmöglich ist, fragt sich diesbezüglich zum ersten, was etwas ohne metaphysische Verdinglichung ist, zum zweiten, ob es etwas geben kann, das so ist, zum dritten, ob ein Antirealismus ohne einen für den Mādhyamika gar nicht vertretbaren Realismus denkbar ist, und viertens, ob mit dieser eine Deutung vorliegt, die den Mittengänger rational überzeugen könnte, Nirvāṇa, Sinn und Zweck der gesamten Prozedur, zu erstreben.

In bis zu Ende reflektierten philosophischen Lehren – von ihrem Letztpunkt aus sind sie auch zu beurteilen, ansonsten sollte man das Fach wechseln – ist das genus maxium ähnlich den Transzendentalien der mittelalterlichen christlichen Philosophie immer nur austauschbarer Platzhalter, nicht aber, wie im Christentum, für Gott, sondern für das Undenkbare. Das gestehen so gut wie alle indischen philosophischen Lehrsysteme allein schon dadurch zu, daß sie die sprachgebundene Spekulation nicht als das Letzte gelten lassen, sondern durch integrale Schulungsmethoden (*sādhana*) über diese hinaus zu einem trans-rationalen Bewußtsein führen. „Was ist die (*śūnyatā* / *suññatā*)? – Das Absolute der Upaniṣads und des Buddhismus ist leer (*śūnya* / *suñña*) an allem objektiven Gehalt. Vom objektiven Standpunkt aus ist es ein «Nicht-Sein» (*asant*). … Der Begriff *śūnya* erscheint, das ist wahr, zum ersten Mal erst in der *Maitri-Upaniṣad* (…); aber wir haben gesehen, daß das *neti neti* Yājñavalkya's dieselbe Idee ausdrückt (…)."[182] „Der *ātman*, das Absolute, ist jenseits der Relation, die allem Denken implizit ist. Man sagt, daß «er in seiner eigenen Erhabenheit gründet»; aber selbst dieser Ausdruck ist ihm nicht

[182] K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, p. 96^{+5}; zu den gegenseitigen Mißverständnissen zwischen dem Mahāyāna und dem Advaita-Vedānta und deren möglichen Beseitigung cf. G. Vallin, La perspective métaphysique, pp. 117–120.

angemessen, denn so einfach er auch ist, er impliziert nichtsdestoweniger eine Relation: das Absolute ist nicht mehr das Absolute, sondern eine Unterscheidung, die in seinem Inneren gemacht wurde. Man kann von ihm nur in negativen Begriffen reden: *neti, neti* … «er ist weder so noch so». Alle «Theorien über *ātman*» (*ātmavāda/attavāda*), die versuchen, ihn mit Begriffen des gewohnheitsmäßigen Denkens auszudrücken, sind letztlich also falsch und infolgedessen besser zu vermeiden. Der Buddhismus und die Upaniṣads stimmen darüber überein, daß die absolute Wahrheit nicht durch theoretische Kenntnisse erreicht werden kann."[183] „Die vier empirischen »Erkenntniswege«, *dṛṣṭi, śruti, mati, vijñāna* (*vijñāti*) [Sehen, Hören (λ_1), Denken (λ_2), Erkenntnis {Erkennen} (λ_3)], werden im Buddhismus ebenso wie in den Upaniṣads anerkannt. Aber das Absolute ist jenseits von ihnen. Die *dṛṣṭi,* von der Yājñavalkya in bezug auf den *ātman* spricht, ist ein »Sehen« anderer Art. Es ist die Schau des Absoluten, die streng genommen nicht einmal Schau genannt werden kann, indem sie jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung ist (λ_4)."[184] Was für die Schau gilt, gilt selbstverständlich auch für das Absolute, das damit als der Grenzbegriff und Platzhalter „Absolutes" durchschaut ist.

Durch einen privativen und potenziert negativen Fingerzeig kann allerdings erreicht werden, den Raum freizubekommen für das unmittelbare Erfahren des Wahren und Wirklichen, das aufgrund der soeben ausgeführten Denkschritte nicht einmal mehr »unmittelbar«, »Erfahren«, »Wahres« und »Wirkliches« genannt werden kann, denn die vierkantige Verneinung soll am Ende zur Aufhebung aller Kanten, d.h. ihrer selbst, auffordern. Das meinen die Mādhyamika-s, wenn sie die Verwirklichung/

---

[183] K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, p. 16.

[184] K. Bhattacharya, Once More on a Passage of the *Alagaddūpamasutta,* p. 28, meine Übersetzungen in eckigen Klammern.

Erlangung (*adhigamana*) in der Nicht-Verwirklichung/Nicht-Erlangung (*na-adhigamana-yogena*) wie in der Nicht-Schau (*adarśana*) und die Schau (*gzigs* / *darśana*) in der Nicht-Schau (*ma gzigs pa* / *adarśana*) sehen ($\lambda_{5/6}$).[185] Die Schau des Einen/Absoluten wird im Neuplatonismus, um jegliche Vorstellung von Pluralität davon fernzuhalten, immer wieder als ein Nicht-Schauen, vielmehr als Einung (*'énōsis*) herausgestellt, da es darin keinen Schauenden und kein Geschautes gibt.[186] „Das wichtigste Kennzeichen des Mystikers scheint mir nämlich zu sein: Ein Denken, das alle Unterschiedlichkeit und sich selbst so radikal aufhebt, daß dies in einer in Nichterfahrung bestehenden Erfahrung endet."[187]

Die in den (theoretischen) Schriften des Buddhismus mitunter schwer entwirrbare Dialektik von Selbst und Nichtselbst, deren Verkennung oder Nichtbeachtung Quelle unzähliger exegetischer Verkehrungen und Verwirrungen war und blieb und offensichtlich auch so manchen Buddha-Anhänger selbst verwirrt(e), findet in den Ratschlägen zur Erleuchtungsdisziplin von Śāntideva einen anschaulichen Ausdruck. „Du darfst keine

---

[185] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 373.3–6; idem, Madhyamakāvatāra-Bhāṣya 6.29, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 110.13–14; ⟨tr.⟩ idem (1910), p. 306; C. W. Huntington, The System of the Two Truths in the Prasannapadā and the Madhyamakāvatāra, pp. 96–97; K. Bhattacharya, A Note on Svabhāva in Madhyamaka, p. 336. Gleiches bei Bhavya im Kapitel 3.4.

[186] Beispielhaft bei Plotinos, Enneaden 6.9.10.1–6.9.11.26 §§ 69–76; Proklos, De providentia 2.VIII.31.7–32.9, ⟨ed.⟩ H. Boese, Tria opuscula, pp. 139–141; cf. J. Halfwassen, Plotin und er Neuplatonismus, pp. 55–58.

[187] T. E. Vetter, Erfahrung des Unerfahrbaren bei Śaṅkara, p. 45; A. M. Haas, Mystik im Kontext, p. 62 (*Unio mystica.* Geschichte eines Begriffs), spricht Jahrzehnte später anläßlich der Ausbildung des Begriffs *unio mystica* vom Paradox einer passiven und überintellektuellen „Erfahrung in Nicht-Erfahrung"; cf. idem, Mystik als Aussage, p. 101 (Typologie der Mystik), p. 529 (Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes).

Liebe zum (Ich-)Selbst (*ātmani prītir*) pflegen, wenn du Liebe zum Selbst (*ātma-prītir*) hast; wenn das Selbst (*ātmā*) zu schützen/bewahren ist, ist es nicht (folge)richtig/logisch, daß dieses (*ayaṃ*) zu schützen/bewahren ist.“[188] Selbst wenn man *ātmā* hier sehr frei, ja nach dem Text fast zu frei, jeweils als Reflexivpronomen übersetzte, wie das der stramme Ābhidharmika einfordert, wäre nicht wegzudiskutieren, daß unterschiedliche Bedeutungen von »dich/sich selbst« zugrunde zu legen sind, um keinen Un- oder Widersinn zu ergeben, was ebenso für nicht wenige der diesbezüglich umstrittenen Stellen im alten Buddhismus zutrifft.

Bekannt geworden sind in diesem Zusammenhang die Buddhasprüche aus dem ›Dhammapada‹: „Das Selbst ist Retter/Beschützer/Zuflucht des Selbst“[189] und aus der ›Langen Sammlung‹: „Daher nun, Ānanda, bleibe/sei wie jene, die das/ihr Selbst zur Leuchte/Insel, das/ihr Selbst und nicht(s) anderes als Zuflucht/Schutz haben, den Dharma [Lehre/Rechtes/Richtiges] zur Leuchte/Insel, den Dharma und nicht(s) anderes als Zuflucht/Schutz.“[190] Ein renommierter Exeget und Apologet des

---

[188] Śāntideva, Bodhicaryāvatāra 8.173, ⟨ed.⟩ V. Bhattacharya, p. 181 = ⟨ed./tr.⟩ P. Sharma, 2.354: *na kartavya-ātmani prītir-yadi-ātma-prītir-asti te | yadi-ātmā rakṣitavyo-'yaṃ rakṣitavyo na yujyate ‖*; übersetzt nach dem Sinn der nicht ganz wörtlichen, doch stimmigen und verständlichen Übersetzung von ⟨tr.⟩ E. Steinkellner, p. 112; andere verfügbare, gewissen Schultraditionen verpflichtete Übertragungen in moderne europäische Sprachen, die ich hier nicht eigens nenne, sind z. Tl. abenteuerlich.

[189] Dhammapada 12.4 (160): *attā hi attano nātho;* cf. o. c. 5.3. (62): *attā hi attano natthi* (denn das Selbst gehört nicht dem Selbst/Ich ≈ denn man selbst gehört sich selbst nicht).

[190] Dīgha-Nikāya 16.2.26, ⟨edd.⟩ T. W. Rhys Davids / J. E. Carpenter, 2.100: *'Tasmāt ih' Ānanda atta-dīpā viharatha atta-saraṇā anañña-saraṇā, dhamma-dīpā dhamma-saraṇā anañña-saraṇā.* Weitere Quellennachweise in T. W. Rhys Davids / W. Stede, The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, p. 22d, s. v. *atta-dīpa.* Cf. J. Pérez-Ramón, Self and Non-Self in Early Buddhism, pp. 20–26.

Theravāda der Gegenwart schmettert die Unterstellung eines Selbst, das er als wesenhaften, substantiellen Seelenkloß (miß-) versteht, an diesen Kanon-Stellen, die seiner Meinung nach sowohl falsch übersetzt als auch falsch interpretiert würden, mit dem Verweis, daß es sich in beiden Fällen um ein Reflexiv- oder Indefinitpronomen handle, rigoros ab.[191] Dadurch werden die Logien zu Aufforderungen ad hominem, sich auf seinem Weg zum Heil auf sich selbst zu verlassen, nichts und niemanden sonst; eine für Religionen außergewöhnliche Ermutigung zur Selbstverantwortung, der man als aufgeklärtes und sich sozial autonom wähnendes, weltreligiös angehauchtes westliches, also christlich gesehen, ‚heilsökonomisch' für unmündig erklärtes Individuum gerne bereit ist zuzustimmen, doch in der Begeisterung darüber vergißt, daß uns als Alltagsmenschen und insoweit verblendeten Weltlingen (*laukika*) damit zu viel zugemutet ist. Soll das blinde Ego in der Tat das blinde Ego führen? Und ist ihm dann nicht dasselbe Schicksal beschieden wie den Blinden des ›Neuen Testaments‹, die, dem blinden Blindenführer folgend, im Graben landen?[192]

Der soeben erwähnte ehrwürdige Verkünder der buddhistischen Lehre der Alten (Tripiṭakavāgīśvarāchārya) ist das beste Beispiel hierfür. Man kann nur hoffen, daß solche Prediger des Buddhaśāsana vom kommenden liebenden Buddha Maitreya nicht der Asebie und Blasphemie, der Gottes-, nein Buddha- oder Nirvāṇa-Leugnung bzw. -lästerung, bezichtigt werden. Was wäre das für ein Retter, Heiler und Heiland, der den Bock zum Gärtner machte und lehrte, daß das Problem, das Unheil des verwirrten, unwissenden und lasterhaften, aus fünf flüchtigen, nichtigen Faktoren (*khandha*) bestehenden empirischen Ichselbst, der Angeklagte nämlich, Maß und Mittel seiner

[191] Cf. W. Rahula, What the Buddha Taught, pp. 58–63.

[192] Cf. Mt 15.14; Lk 6.39.

Lösung, des Heils, Richter also sein solle, der rechten und richtigen Lehre (*dhamma*) des Erhabenen in seiner befreienden, erlösenden Funktion ebenbürtig? Wäre der nicht vergleichbar den Verrückten (*mainesthai*), die nach Herakleitos von Ephesos Blut mit Blut (*'aímati*) und Kot/Schmutz mit Kot/Schmutz (*pēlõi*) abzuwaschen (*aponízoito*) versuchen?[193] Wie kann also, philosophisch gesprochen, das Bedingte und Nichtige, das personale Pseudoselbst (= Ich), dieses pāli-buddhistische Äquivalent von Verblendung und Leidhaftigkeit, von dem wir im ›Kanon‹ lesen: „Einer Schaummasse gleich ist das Körperhafte/Sinnliche, / einer (Wasser-)Blase gleich die Empfindung, / phantomgleich die Wahrnehmung, / dem Bananenbaum gleich sind die Dispositionen/Willenstendenzen / und dem Zaubertrug gleich ist das Bewußtsein. So wurde es vom Verwandten der Sonne [sc. Buddha] aufgezeigt. Wie man so nachsinnt, bis zum Grund untersucht: es ist hohl und leer für den, der so bis auf den Grund sieht."[194] ohne weitere, sprich andere Bedingung, also von selbst (durch nichts), seine eigene Bedingtheit (Nichtigkeit), nämlich Selbstheit, vernichten, d.h. unbedingt oder bedingungslos, selbstlos (nichtslos) werden? Wissenschaftlich seriös ausgedrückt: „Es ist schwer vorzustellen, daß einer, der an den absoluten *anattā* [Nichtselbst] glaubt, indem er dem *attā* [Selbst] jegliche objektive Realität abstreitet, seinen Jüngern den Rat geben würde, ihren Halt an etwas zu finden, von dem er lehrte, völlig irreal zu sein. Vom *attā* [Selbst] des Kontexts zusammen mit *dhamma* [Lehre], und eng mit ihm

---

[193] Cf. Herakleitos, Fragment B5, ⟨edd.⟩ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1.151.11–15 = Fragment 21, ⟨ed./tr.⟩ J. Mansfeld, Die Vorsokratiker.

[194] Saṃyutta-Nikāya 22.95.15.1–2, ⟨ed.⟩ L. Feer, 3.142: *Pheṇapiṇḍūpamam rūpaṃ ‖ vedanā bubbuḷupamā ‖ Marīcikūpamā saññā ‖ saṅkhāra kadalūpamā ‖ Māyūpamañca viññāṇaṃ ‖ dīpitādiccabandhunā ‖1‖ Yathā yathā nijjhāyati ‖ yoniso upaparikkhati ‖ rittakaṃ tucchakaṃ hoti ‖ yo nam passati yoniso ‖2‖*. Cf. o.c. 22.95 ganz, ⟨ed.⟩ L. Feer, 3.140–143.

verbunden, wurde erwartet, die Abwesenheit des Buddha, der dabei war, die Welt zu verlassen, aufzuwiegen."[195]

Die Problematik zweier verschiedenrangiger Selbste in einer Person ist dem Hinduismus und Christentum nicht fremd (die Interpretation und Rezeption der Philosophie Fichtes, die in der vorliegenden Studie ja mitberücksichtigt wird, bildet hier keine Ausnahme, wobei darin vornehmlich und von unzähligen Interpreten mißverstanden vom »Ich« die Rede ist). Dazu die folgende Feststellung, der sachlich eine wichtige Erkenntnis abzugewinnen ist, sieht man einmal davon ab, daß sie im Stile einer maßlosen christentümlichen Übertreibung geäußert wurde: „Meiner Meinung nach faßt das Matthäus-Evangelium, 16:24–26, und die Parallelen bei Markus und Lukas, den gesamten Buddhismus und den halben Hinduismus zusammen: »Dann sprach Jesus zu seinen Jüngern: Wenn jemand mit mir gehen will, verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach! Denn wer sein Leben (ψυχή = *ātman*) retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.«"[196]

---

[195] J. Pérez-Ramón, Self and Non-Self in Early Buddhism, p. 21, meine Übersetzungen in eckigen Klammern und Vereinheitlichung des Transliterationsstils durch Kursivierung von *dhamma;* cf. K. Seidenstücker, Nirvāṇa, des Riesen Riesenwahrheit, pp. 161–171.

[196] R. C. Zaehner, Mystik – Harmonie und Dissonanz, p. 246; das Zitat im Zitat zwischen Chevrons ist im Original ohne Anführungsstriche, abgesetzt und verkleinert wiedergegeben. Cf. o.c., pp. 245–249, mit Hinweis auf die soeben aufgezählten Selbstdistanzierungs-Mantra-s Buddha's, Vergleichbares in der Bhagavad-Gītā 6.5–6, und im (soeben bemühten) Dhammapada 12.4 (160), so wie auf zwei Selbste im Islam, das körperliche (*nafs*) und das spirituelle (*rūḥ*); außerdem ist im genanntem Passus die neutestamentliche Stelle Joh 12.24–25, samt Feststellung einer Analogie zum „Nirvāṇa, das *brahmabhūtena attanā* erreicht wird: ‹mit einem Selbst, das Brahman geworden›, transzendent und frei ist" angeführt. Bei den nicht dokumentierten Parallelsprüchen der Synoptiker handelt es sich um Mk 8.34–35; Lk 9.23–24; 17.33 (14.26–27); Mt 10.39. Bestärkt durch das Geleitwort zu dem Buch Zaehner's von A. M.

Wie der Ārya seine Weggenossen hinsichtlich der Lehre vom Nicht-Selbst (*an-ātman*), doch genauso auch vom Selbst (*ātman*), zurechtwies, ist in einem sehr aufschlußreichen Vers der ›Kārikā‹, der eine abschließende Bemerkung meinerseits zu diesem Gedankengang erübrigt, leider jedoch oft nicht wörtlich genug genommen wird, zusammengefaßt: „Von den Buddha-s wurde sowohl [die Idee des] »Selbst/Ātman« (λ_1) kundgetan als auch [die Idee des] »Nichtselbst/Anātman« (λ_2) aufgewiesen, obwohl weder irgend etwas als »Selbst/Ātman« noch auch als »Nichtselbst/Anātman« (λ_4) aufgewiesen/gelehrt wurde.“[197] „Nāgārjuna handelt mehr im Geist der ältesten Texte. Auch er versucht, das Sich-Identifizieren mit den Bestandteilen mittels einer Widerlegung der dafür nötigen theoretischen Voraussetzung, d.i. des Begriffs des Selbst, zu bekämpfen. Er geht aber nicht den Weg des Anātmavāda, der behauptet, daß das Selbst überhaupt keine Realität habe, die Bestandteile dagegen real seien und ihr Zusammenwirken alles erkläre, was man im allgemeinen einer Person zuschreibe. Vielmehr hat für ihn das Selbst genausoviel und genausowenig Realität wie die Bestandteile.“[198]

Haas und die Debatte zwischen J. J. Kripal, Debating the Mystical as the Ethical: An Indological Map, und G. W. Barnard, Debating the Mystical as the Ethical: A Response, möchte ich von den vielen Einseitigkeiten, Schiefen und offensichtlich falschen Behauptungen Zaehners generell Abstand nehmen. Die hier angeführten Textstellen zu den zwei Selbsten bei den Buddhisten, Hindus und Christen wurden ausnahmslos von A. K. Coomaraswamy, The Reinterpretation of Buddhism, pp. 575–587, idem, Selected Papers, 2.91–106 (Ākiṃcañña: Self-Naughting), o.c., 2.296[61] (Some Pāli Words), um einige Jahrzehnte früher herangezogen, ohne daß Zaehner dies erwähnt.

[197] Nāgārjuna, MMK 18.6: *ātmā-ity-api prjñapitam-anātmā-ity-api deśitam | buddhair-na-ātmā na ca-anātmā kaścid-ity-api deśitam ‖*. Das Muster des Verses erinnert an die schon zitierten Verse o.c. 18.8; 22.11.

[198] T. E. Vetter, Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās, p. 179, cf. o.c., pp. 171–183.

3.3 Drittes Stadium: Begriff, Begreifen oder ‚Geist' (*prajñaptir-upādāya*)

Bevor wir zum nächsthöheren BewußtSeins-Level des Mittelwegbuddhismus weitergehen, möchte ich die Bedeutung der besprochenen zwei mit einem Zitat aus der neuesten Forschungsliteratur zusammenfassen, um damit deren Sinnzusammenhang, der für die folgenden Detailerschließungen von tiefster Bedeutung ist, nochmals herauszustellen und so die anschließende Argumentation einzuleiten: „Nāgārjuna scheint den Begriff des Bedingten Entstehens, wie es sich auf der Ebene der Theoriebildung zeigt, als *niḥsvabhāvatā* zu verwenden und auf der epistemologischen Ebene als *śūnyatā*. Es ist deshalb klar, daß *śūnyatā* und *niḥsvabhāvatā* nur hinsichtlich ihrer jeweiligen Anwendungsfelder verschieden sind. Im Lichte des Bedingten Entstehens betrachtet, sind sie völlig austauschbar; auf der linguistischen Ebene nimmt dieselbe Idee die Form des kontextbezogenen Ausdrucks (*upādāya prajñapti*) an. … Einzig und allein diese Idee ist gedrängt in 24/18 seines *Madhyamakaśāstra* ausgedrückt."[199]

Mit Blick auf das transkulturell-komparative Philosophieren sei noch angemerkt, daß die ‚Vernichtung' des Seienden durch den Sophisten Gorgías aus Leontinoi/Sizilien (483–375) mehr als ein halbes Jahrtausend vor Nāgārjuna in einer ähnlichen graduellen Triplizität verfährt, wobei Sprache (*lógos*) hier vornehmlich in ihrer Mitteilungsfunktion, im Hintergrund aber durchaus in ihrer Kognitionsfunktion aufzufassen ist. „Die Tatsache, daß Dialektik auf drei Ebenen abläuft – ontologisch,

---

[199] R. Pandeya / Manju, Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity, p. XXII. Ob die Autoren diese Stufung im Sinne unserer Reflexionshierarchie verstehen, ist nicht zu entscheiden; A. M. Padhye, The Framework of Nāgārjuna's Philosophy, pp. 61–88, interpretiert die Kategorie der *śūnyatā* entlang dieser drei Grade.

epistemologisch und semantisch oder sprachkritisch – wurde zuerst von Gorgias erkannt; in Indien scheint sie etwa siebenhundert Jahre später mit Nāgārjuna und seinen Kollegen ins Bewußtsein getreten zu sein.“[200] „Unter dem Titel ›Über das Nichtseiende oder Über das Natürliche‹ ersinnt er nämlich der Reihe nach drei Hauptargumente, zum einen und ersten, daß nichts ist ($-\lambda_1$), zum zweiten, daß wenn auch etwas wäre, es dem Menschen unbegreiflich/un(er)faßbar wäre ($-\lambda_2$) und drittens, daß wenn es auch begreiflich/(er)faßbar wäre, doch dem Mitmenschen wenigstens nicht mitteilbar und verständlich zu machen wäre ($-\lambda_{2/3}$).“[201]

Aus einem Vergleich mit den Ausführungen des Mittigsten Weges muß man den Schluß ziehen, daß die Annahme nicht nur überzogen, sondern unzutreffend ist, Gorgías habe mit seinen Demonstrationen des Nichtseins über das Nichtansichsein hinaus ein absolutes, absurdes Nichts der Dinge, Gedanken und Sprache/Worte beweisen wollen. Wie sollte ihm dann unterstellt werden, der Stifter des abendländischen Nihilismus zu sein? Träfe das zu, dann müßte man auch Platon, der diese sophistischen Fertigkeiten in Sachen Dialektik in seinen

---

[200] T. McEvilley, The Shape of Ancient Thought, p. 458, cf. o.c., p. 427; weder sieht zitierter Verfasser die konstruktive Seite der Dialektik noch erwähnt er den Zusammenhang mit ›MMK 24.18‹.

[201] Cf. Gorgias Leontinus, Fragment 3, nach Sextos Empeirikos, Adversus mathematicos 7.65, ⟨ed./tr.⟩ T. Buchheim, p. 54: *en gàr tõj epigraphoménōj Perì toũ mè óntos è Perì phúseōs tría katà tò ‘exẽs kephálaia kataskeuázei, ‘èn mèn kaì prõton ‘óti oudèn éstin, deúteron ‘óti ei kaì éstin, akatálēpton anthrṓpōj, tríton ‘óti ei kaì katalēptón, allà toí ge anéxoiston kaì anerṹneuton tõj pélas.* Durchführung des Widerlegungsgangs im Fragment 3 insgesamt, das in zwei Fassungen überliefert ist, cf. o.c., pp. 41–62.

›Parmenides-Dialog‹ integrierte und als seine eigenen ausgab,[202] einen ontologi(sti)schen Nihilisten nennen.

Um die Antinomie einer Füllung der Leere, Verdinglichung des Nicht-Dinglichen, der Verwesentlichung des Unwesentlichen oder anders herum ausgedrückt, Relativierung der »Absolutheit«, zu vermeiden, ist die Leerheit jedoch aus dem Bereich des (Irgend-)Etwas und Seienden herauszuheben und -halten. „… Leerheit ist kein Terminus im Primärsystem, der sich auf die Welt bezieht, sondern ein Terminus im deskriptiven System (Meta-System), der sich auf das Primärsystem bezieht. Dieserart hat sie keinen Status als Entität, auch nicht als Eigenschaft eines Seienden oder Nichtseienden.“[203] Ist sie dann in jeglicher Hinsicht nichts, nicht weiter zu beachten – und sind wir am Ziel? „»Wenn wir behaupteten, daß sie z. B. eine Entität wäre, ein Begriff oder eine Idee, könnte sie nur eine Entität im nominalen Sinne und in der zweiten Ordnung sein. Sie könnte keine Entität sein, die aus Ursachen entstand, welche aus der ersten Ordnung wäre.«“[204]

Schon das ›Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn)‹ führt die Gedankenschleifen re-flektorischer Selbstauslegung bis zur Grenze des Denkbaren mit voller methodischer Bewußtheit aus wie vor, Thesendreikant von Objektivem, Subjektivem und Objektiv-Subjektivem inclusive. „Die Leere des

---

[202] Cf. H. P. Sturm, Ethische Evokationen der Sophistik, p. 139, mit Belegstellen der Sekundärliteratur: J. Wahl, Étude sur le Parménide de Platon, pp. 54, 57, 59–60; T. McEvilley, The Shape of Ancient Thought, p. 434, früher bereits in idem, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, p. 150.

[203] R. H. Robinson, Early Mādhyamika in India and China, p. 43.

[204] Ng Yu-Kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika, p. 24; es handelt sich bei meinem Zitat um einen von Ng Yu-Kwan aus dem Chinesischen ins Englische übersetzten Passus eines modernen Gelehrtenwerks von Mou Tsung-san.

Inneren/Subjektiven ($\lambda_{2.2}$), die Leere des Äußeren/Objektiven ($\lambda_{2.1}$) und die Leere des Inneren-und-Äußeren/Subjektiv-Objektiven ($\lambda_{2.3}$) werden mit Hilfe der Leerheit widerlegt. Da diese die drei Leeren widerlegt, wird sie Leerheit der Leere(n) genannt (λ_3). … Die Leeren (λ_2) widerlegen alle Gegenstände/*dharmāḥ* (λ_1), nur das Sein der Leeren bleibt. Haben die Leeren dann alle Gegenstände/*dharmāḥ* widerlegt, müssen die Leeren überdies gelassen werden. Demgemäß braucht es also die Leerheit der Leeren (λ_3). Danach gründen die Leeren (λ_2) auf allen Gegenständen/*dharmāḥ* (λ_1) die Leerheit der Leeren (λ_3) gründet nur auf Leere (λ_2).“[205]

Bhāviveka spricht das nicht viel später ganz ähnlich aus. Auf den von ihm selbst vorgebrachten gegnerischen Einwand, daß die Leere ein Nichts im nihilistischen Sinne sei, antwortet er: „Aber dies ist für die Leerheit falsch, da wir nicht behaupten, daß sie Nichtsein sei, sofern sie im Letztsinne (*don dam par* / *paramārthataḥ*) an Ansichsein des Nichtseins (*dngos po med pa'i ngo bo nyid* / *abhāva-svabhāva*) leer (*stong pa* / *śūnya*) ist. Wenn sich andere »Nicht-Leerheit« (*mi stong pa nyid* / *aśūnya*) vorstellen (*yongs su brtag pa* / *parikalpa*) (λ_1), sagen wir verneinend (*dgag pa* / *pratiṣedha*): »alle Dinge sind leer (*dngos pa*

---

[205] (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn), Taishō, Nr. 1509, 25.287c25–26 … 288a4–6: 以空破内空外空内外空。破是三空故。名爲空空。… 空破一切法唯有空在。空破一切法已空亦應捨。以是故須是空空。復次空緣一切法。空空但緣空。yǐ *kōng pò nèi kōng wài kōng nèi wài kōng. pò shì sān kōng gù. míng wéi kōng kōng. … kōng pò yī qiè fǎ wéi yǒu kōng zài. kōng pò yī qiè fǎ yǐ kōng yì yìng shě. yǐ shì gù xū shì kōng kōng. fù cì kōng yuán yī qiè fǎ. kōng kōng dàn yuán kōng.* Der Plural von Leere mußte hier aus Gründen der argumentativen Konsistenz trotz seiner grammatikalischen Unzulässigkeit verwandt werden; cf. ⟨tr.⟩ É. Lamotte, Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, 4.2064–2066; zur Veranschaulichung dessen, daß die Leerheit kein Seiendes ist, wird im Buddhismus gerne das Gleichnis von der Medizin (*bhaiṣajya*) angeführt, die noch größeren Schaden anrichtete als die Krankheit vorher, wenn sie im Organismus verbliebe, nachdem sie die Krankheit beseitigt hat; Stellensammlung: o.c., 3.1226^2–1227, 4.2066^2.

rnams stong / sarva vastu/bhāva śūnya)«, da die Dinge leer an Ansichsein von Sein (*yod pa … ngo bo nyid stong pa / bhāva-svabhāva śūnya*) sind usw. (λ_2). Leerheit (*stong pa nyid / śūn-yatā*) ist selbst wiederum nicht gültig/erwiesen (*sgrub pa yang ma / punar-api na siddha*), da die begriffsgebundene unterscheidende Vorstellung (*rnam par rtog pa / vikalpa*) [der »Leerheit«] ebenso (*yang / punar*) leer (*stong par / śūnya*) ist (λ_3).“[206]

Ebendieser Gedanke wird auch von Candrakīrti mit dem Terminus „Leerheit der Leere“ ausgedrückt, und das hinsichtlich der gleichen Thematik wie im ›Mahāprajñāpāramitā-Śāstra‹, der von Subjekt und Objekt: Nachdem die sechs (*drug*) [Sinne] als Nichtansichseiendheit (*rang bzhin med nyid / asva-bhāvatva*) und als Leerheit des Inneren/Subjektiven (*nang stong nyid / adhyātma-śūnyatā*) ($\lambda_{2.2}$), das Gestalthaft-Sinnliche als leer an Gestalthaftigkeit/Sinnlichkeit (*gzugs ni gzugs kyis stong / rūpa rūpena śūnya*) – was sein Ansichsein (*rang bzhin / svabhāva*) und was bei allen Phänomenen (*chos rnams / dhar-māḥ*) ganz genauso (*nyid kyang de bzhin no / thathā-eva-api*) wäre – und diese Nichtansichseiendheit (*ngo bo med pa nyid / niḥsvabhāvatā*) des Gestalthaft-Formhaften etc. (*gzugs sogs / rūpa-ādi*) als Leerheit des Äußeren/Objektiven (*phyi stong pa nyid / bahirdhā-śūnyatā*) ($\lambda_{2.1}$) charakterisiert wurden, nennt

---

[206] Bhavya, Prajñāpradīpa 24.13, sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3853, fol. 229b1–2 ≙ Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5253, fol. 287b8–288a2: *spong bar byed pa gang yin pa de ni stong pa la mi 'thad de / don dam par ni dngos po med pa'i ngo bo nyid kyis kyang stong pa'i phyir / kho bo dngos po med par yang stong par mi byed pa'i phyir ro // zhes bya bar dgongs so // gzhan gyis yongs su brtag pa'i mi stong pa nyid dgag pas / dngos po rnams stong ngo zhes smras te / dngos po yod pa la sogs pa ngo bo nyid stong pa'i phyir ro // stong pa nyid du sgrub pa yang ma yin te / stong pa nyid du rnam par rtog pa yang stong par 'dod pa'i phyir ro //*; Übersetzung teilweise nach 〈tr.〉 M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p. 275; tibetische und sanskritische Terminologie sowie Erläuterungen in eckigen Klammern größtenteils von mir; für seine kollegiale tibetologische Unterstützung danke ich Prof. M. D. Eckel.

Candrakīrti diese beiden (*gnyis char* / *ubhaya*) Nichtansichseiendheiten (*rang bzhin med nyid* / *asvabhāvatva*) zusammen Leerheit des Inneren-und-Äußeren/Subjektiv-Objektiven (*phyi nang stong pa nyid* / *adhyātma-bahirdhā-śūnyatā*) ($\lambda_{2.3}$). „Das Nichtsein/Abgesondertsein von Ansichsein (*rang bzhin med pa nyid* / *svabhāva-abhāvatva*/*svabhāva-rahitatva*) der Phänomene (*chos rnams* / *dharmāḥ*) wird von den Weisen (*mkhas*) deshalb »Leerheit« (*stong pa nyid* / *śūnyatā*) genannt (λ_2). Die Leerheit (*stong nyid* / *śūnyatā*) wird darüber hinaus ebenso (*de yang*) als leer an Ansichsein (*ngo bos stong par* / *svabhāvena śūnya*) von Leerheit (*stong nyid kyi* / *śūnyatāyāḥ*) angesehen (*'dod pa yin* / *kalpita*). Die Leerheit (*stong nyid* / *śūnyatā*) dessen, was (*gang*) Leerheit (*stong nyid* / *śūnyatā*) heißt (*ces bya* / » «): »Leerheit der Leerheit« (*stong nyid stong nyid* / *śūnyatā-śūnyatā*) wird das genannt (*du 'dod de*) (λ_3); sie wird verkündet (*gsungs pa* / *bhāṣita*), um zu (*phyir*) verhindern (*bzlog* / *vyāvṛt*), daß die Leerheit (*stong nyid* / *śūnyatā*) durch/im Denken (*blo can* / *matī*) als Gegenstand/Seiendes (*dngos* / *vastu*/*bhāva*) ergriffen wird (*'dzin pa yin* / *gṛhyate*) (λ_4).“[207]

---

[207] Cf. Candrakīrti, Madhyamakāvatāra(-Bhāṣya) 6.182–186, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 304.17–310.15; ⟨ed./tr.⟩ P. Fenner, pp. 272–273: *ther zug gnas pa ma yin dang* / *'jig pa ma yin nyid kyi phyir* / *mig la sogs pa drug po yi* / *rang bzhin med nyid gang yin pa* // *de ni nang stong nyid du 'dod* / *gang phyir de yi rang bzhin de* / *yin phyir gzugs ni gzugs kyis stong* / *sgra dang* [VP: *dad*] *dri ro reg bya dang* / *chos rnams nyid kyang de bzhin no* // *gzugs sogs ngo bo* [D: *rang bzhin*] *med pa nyid* / *phyi rol stong pa nyid du 'dod* / *gnyis char rang bzhin med nyid ni* / *phyi nang stong pa nyid yin no* // *chos rnams rang bzhin med pa nyid* / *mkhas pas stong pa nyid ces bsnyad* / *stong nyid de yang stong nyid kyi* / *ngo bos stong par 'dod pa yin* // *stong nyid ces byai stong nyid gang* / *stong nyid stong nyid du 'dod de* / *stong nyid dngos poi blo can gyi* / *'dzin pa bzlog phyir gsungs pa yin* //. Cf. ⟨trr.⟩ C. W. Huntington et al., p. 180; ⟨tr.⟩ H. Tauscher, Candrakīrti Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam, pp. 72–73, mit Übersetzung des Autokommentars; eine Interpretation der Leerheit der Leere unter besonderer Berücksichtigung der Kausalität gibt J. L. Garfield, Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness, pp. 232–237: 5.

Zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts erzählt er die Begebenheit eines Kunden, der, vom Verkäufer darauf hingewiesen, daß er schlechterdings keinerlei Ware (*na kiṃ cid-api te paṇyaṃ*) (mehr) im Angebot habe, genau diese „keinerlei" genannte Ware (*na kiṃ cin-nāma paṇyam-iti*) haben wolle und unser buddhistischer Meister fragt angesichts dessen, wodurch dieser Mann darüber hinaus noch dazu gebracht werden könnte, das Nicht(vorhanden)sein der Ware (*paṇya-abhāvaṃ*) zu erfassen.[208] Die Einsicht in die Leerheit der Leere wird von den Mādhyamika-s, um das hiermit nochmals zu betonen, bis zur Entleerung – auch von dieser selbst – weitergeführt (λ_4).

Indem Nāgārjuna die „Leere" bedenkt und das Entstehen kraft Bezüglichkeit so nennt, demonstriert, deklariert und proklamiert, wörtlich übersetzt: vor Augen führt (*pra-√cakṣ-mahe*), tut er das mit der Einsicht, daß es sich bei ihr um einen Aufweis, ein Zu-Bewußtsein-Bringen oder In-Kenntnis-Setzen, eine Klarstellung, Demonstration, Belehrung, Kundgabe oder Bekanntmachung, Aussage, Bezeichnung, einen Gedanken oder Begriff, eine Einsicht oder Idee handelt: *prajñapti*. Das Wort ist gebildet aus der Kausativform *prajñāpayati* von *pra-√jñā*, Erkenntnis, Einsicht, Unterscheidung,[209] und besagt ad

---

Simple Emptiness versus the Emptiness of Emptiness.

[208] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 247.5–248.1.

[209] D. S. Ruegg, The Buddhist Philosophy of the Middle, p. 220[4] (Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism), gibt zu verstehen, daß wenn man *prajñā*, wie häufig geschehen, mit »Weisheit« übersetzte, wenigstens bei Nicht-Spezialisten, Verwirrung hervorgerufen würde, da eine Hauptbedeutung „unterscheidende Erkenntnis" (*pravicaya*) sei; sogar für *jñāna* sei »Weisheit« eine inadäquate Übersetzung; C. Lindtner, Madhyamakahṛdayam of Bhavya, pp. XIII–XVIII, XXX, Introduction, diskutiert die verschiedenen Stufen und Formen von *prajñā* als Mittel zum Zweck von *jñāna* bei Bhāvaviveka, der zwischen beiden nicht immer differenziere; dazu muß erwähnt werden, daß a) *prajñā* als unterscheidende Erkenntnis in die Richtung weist, die mit dem

verbum also, daß Entsprechendes veranlaßt, hervorgebracht oder vermittelt werden soll. „*Prajñapayati, prajñapti.* Diese Ausdrücke bezeichnen wörtlich «den Vorgang, bekannt zu machen», «die Aktivität, bekannt zu machen». Es ist die Operation des empirischen Geistes, der die zuerst unbestimmten Daten, die ihm dargeboten werden, in Begriffe faßt.“[210]

Die nähere Bestimmung dieser Kenntnis liegt mit dem Wort *upādāya* vor, das sich von dem Präfix *upa* (nahe, unter, ob) mit √*dā* (geben, gr. *dídōmi* / lat. *dare*) und dem Präfix *ā,* das in diesem Fall die Handlung umkehrt, ableitet, wörtlich also an-, aufnehmen, erfassen, ergreifen, erhalten, erlangen, heranziehen, sich stützen, zurückgreifen, referieren auf, Halt suchen, sich wenden, haften und hängen an (*upādāna* als Haften oder Anhangen wird im Pāli-Buddhismus, das nur ganz nebenbei, für eine der beiden Hauptursachen des Leidens gehalten). Es

---

lateinischen Wort *intellegere* = *inter-legere* als Äquivalent des griechisch-platonistischen *noeîn* intendiert wird, das »Auslesen zwischen«, eine höhere, zwar diskursiv induzierte, doch darüber hinausgehende unmittelbare Einsicht in das je Seiende (die Ideen), die dessen totalen Zusammenhang und die Totalität als Einheit in den Blick bekommt und deshalb b) in *jñāna,* Weisheit übergeht, ist diese doch, wie in der antiken griechischen Philosophie, ein gleichzeitiges Gegebensein von Unterschieds- und Einheitsschau (ἓν καὶ πᾶν) mit den sich daraus ergebenden Folgen für das Handeln; um hier Zutreffendes zu vermitteln, ist es also erforderlich, sowohl die Reflexionsebene der Kategorie in der jeweiligen Schule des Buddhismus als auch den Weisheitsbegriff der wahrlich so zu nennenden Philosophie, der antiken griechischen, richtig bestimmt zu haben. Die vier Vergleichs-Vorbehalte zwischen der buddhistischen und griechisch-europäischen Geistigkeit (intellectualité) in G. Bugault, La notion de «prajñā» ou de sapience selon les perspectives du «Mahāyāna», pp. 104–114, beruhen mehr auf übernommenen (Gelehrten-)Vorurteilen, der Simplifizierung antiken westlichen Philosophierens und einem zu wörtlich-inhaltlichen Verständnis, denn auf dem Gesamtsinn der beiden Traditionslinien.

[210] J. May, Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti (douze chapitres), p. 159[489], Druckfehler in *prajñāpayati* von mir nicht korrigiert. Kann der e m p i r i s c h e Geist/Verstand »Leerheit« bekanntmachen?

stellt grammatikalisch ein Absolutivum dar, das der Absolutivform *pratītya* (bedingt) nicht sehr fern steht, was lehrspezifisch wiederum mit *prāpya*, ergriffen, angenommen, erworben habend, zusammengeht.[211] Die Benennung/Idee (*prajñapti*) referiert zwar auf, erfaßt die, hängt zusammen (*upādāya*) mit der Leerheit (*śūnyatā*) des Bedingten Entstehens (*pratītya-samutpāda*),[212] ist aber aufgrund ihrer Verankerung im und ihrer Abhängigkeit (*upādāya*) vom Konventionellen, Praktischen (*saṃvṛti/vyavahāra*), und der damit einhergehenden bezeichnungsspezifischen (denotativen) und bedeutungshaften (konnotativen) Relativität oder Gehaltlosigkeit, an die das Begreifen qua Feststellung der Relativität allen Entstehens selbstverständlich selbst gebunden ist, nicht in der Lage, sie essentiell-letztbestimmend festzuschreiben.

Die Deutung von *prajñaptir-upādāya* kann nun auf dreierlei Art vorgenommen werden. Auch wenn man in einschlägigen Forscherkreisen vermeinen dürfte, sie seien unvereinbar, argumentiere ich folgend dafür, daß sie sich, kognitionsstrukturell verstanden, nicht nur nicht ausschließen, sondern zu einem Gesamtbild der damit charakterisierten dritten Kognitionsphase ergänzen. Zum einen handelt es sich um den Bezug auf die phänomenale Wirklichkeit und Lebenswelt und das sich darin abspielende menschliche Handeln und Verhalten (Epistemik, Referenz, Urteil, Extension, Denotation) (λ_1); zum anderen um die Abhängigkeit vom – insbesondere von Candrakīrti akzentuierten – alltäglichen Sprach- und Vernunftvermögen, das durch Übereinkunft, Gewohnheit und Brauch geprägt ist (Semantik, Bedeutung, Sinn, Prädikation, Konnotation, Intension) (λ_2), beide in Zusammenhang mit dem Sprachhandeln

---

[211] Cf. R. P. Hayes, Nāgārjuna's Appeal, p. 355; M. Salvini, *Upādāya-prajñaptiḥ* and the Meaning of Absolutives, pp. 130, 235–240.

[212] Zum Verhältnis von *pratītya-samutpāda* und *upādāya prajñapti* cf. J. Takasaki, On upādāna/upādāyaprajñapti, pp. 1459, 1462.

(Sprachpragmatik, Kommunikation, Lesen und Schreiben);[213] und zum dritten, daß es sich dabei um ein Erfassen (λ_3), und zwar eines Aufweises, einer Demonstration, Erkenntnis, Einsicht oder Idee handelt. Alle Bedeutungen zusammen, die Referenz auf das Bedingte Entstehen, der Bezug auf die konventionelle Konzept- und Gedankenanwendung, deren Essenz der Begriff »Leere« (*śūnyatā*) bildet, und das ideelle Erfassen und Ergreifen bringen den Sachverhalt der Geiststruktur erst zur vollen Geltung.

Folgende Einschätzung zu ersterer eines führenden japanischen Buddhismus-Gelehrten: „In dem Satz »dies [sc. Leere] ist eine Bezeichnung im Rückgriff auf« deutet der Terminus »Bezeichnung im Rückgriff auf« (*upādāyaprajñapti*) auf etwas, das dadurch konstituiert ist, daß es im Feld der Leere und aufgrund von Leere Sein annimmt und sich auf Sein stützt. »Rekurrieren auf« heißt, Sein als materielle Grundlage (bedingt mit-entstandenes Sein in seinem eindimensionalen, naiven Sinn), auf dem etwas als in Leere gegründet konstituiert ist, anzunehmen. … Der Terminus »Bezeichnung, die Zuflucht nimmt zu« ist in ihrer Bedeutung nahe »dem Sein bedingten Mit-Entstehens« und ist von der Konnotation der Wiederbeteiligung an der phänomenalen Welt durchdrungen. Deshalb

[213] Nach Bhavya, Prajñāpradīpa 24.18cd, ⟨tr.⟩ M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p. 279, bezeichnet *prajñaptir-upādāya* einen Gegenstand (*upādāna*) in abhängiger Weise (*upādāya*) durch zwei Arten der Konvention, eine weltliche/gewöhnliche (*laukika*) und eine überweltliche/außergewöhnliche (*lokottara*), die nach dem Subkommentar für die Adepten der verschiedenen Fortschrittsgrade gelten, cf. o.c, p. 295[42]; da das Sanskrit-Original der Schrift verloren ist, kann nicht exakt rekonstruiert werden, welchen Begriff Bhāviveka hier verwendet, *prajñaptir-upādāya*, wie Nāgārjuna, oder *upādāya prajñapti*, wie Candrakīrti; im Tibetischen wird hier kein Unterschied gemacht, beide Male steht *brten mas gdags pa*, cf. D. Burton, Emptiness Appraised, p. 120[32].

erklärt der Schluß des Passus, daß »das der Mittelweg ist«."[214] In dieser Feststellung ist besonders die Bezüglichkeit auf Seiendes der Alltagswelt im Sinne eines Quasi-Referenten, einer Unter- oder Grundlage, eines Inhalts des Begreifens (*upādāna*) akzentuiert.[215]

Einen wichtigen Hinweis auf den zweiten Bedeutungsaspekt von *prajñaptir-upādāya* im betrachteten Kontext, dem der Verwurzelung in der sprachlichen Konvention der Alltagspraxis, gibt schon die Kommentarliteratur zum ›Abhidharma‹, die zwar nach Nāgārjuna, doch vor der Lebenszeit von Candrakīrti entstand. Diese enthält allerdings Materialien aus früherer Zeit.[216] So ist der Terminus *upādā-paññatta,* »Begriff basierend auf«, schon im ›Kathāvatthu‹ des ›Abhidhamma-Piṭaka‹ belegt, dessen älteste Schichten (nicht unumstritten) auf das 3. Jh. v. Chr. datiert werden, dort im Zusammenhang mit der Frage, ob es den Begriff einer Person, der auf der Materie basiert, gibt, was durch Analyse als unmöglich erwiesen wird.[217] Der viel spätere Kommentar dazu, der in die oben genannte Zeitspanne des Entstehens dieser Literaturgattung fällt, „fügt wenig hinzu, außer einer Erklärung von 'basierend auf' (*upādāya*) im Ausdruck 'Begriff, basierend auf', daß es nämlich 'bedingt durch' (*paṭicca*), 'abhängen von' (*āgamma*), 'nicht ohne jenes' (*na vinā taṃ*) (p. 26), heißt."[218] Bisher ist kein überzeugender

---

[214] G. M. Nagao, The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, p. 12; die Ergänzung in eckigen Klammern ist die des Originals.

[215] Zu *upādāna/upādāya* cf. J. Takasaki, On upādāna/upādāyaprajñapti, pp. 1453–1464.

[216] Hierzu relevante Informationen in den Bemerkungen von H. Nakamura, Indian Buddhism, p. 35^{+17}, zu Buddhaghosa's (5. Jh.) Schrift ›Sumaṅgalavilāsinī‹.

[217] Cf. A. K. Warder, The Concept of a Concept, p. 186.

[218] A. K. Warder, The Concept of a Concept, p. 190.

Beleg dafür vorgelegt worden, daß die folgende Definition der Ārya selbst schon fertig übernommen haben könnte.[219] „Die Definition, die wir suchen, ist diese: *evan ti ca me ti ca taṃ taṃ upādāya vattabbato upādāyapaññatti,* d.h., wenn wir von gewissen Dingen sagen, daß sie »so« oder »mein« sind, ist dies nicht wirklich der Fall, sondern nur eine »annähernde Beschreibung«, indem wir etwas als etwas auffassen, was es in Wirklichkeit nicht ist, ein »abstrakter Begriff«, der nur zur Kommunikation nützt."[220] Ad verbum heißt *evan ti ca me ti ca taṃ taṃ upādāya vattabbato upādāyapaññatti*: „dies ist »so« und jenes ist »mein« unter Bezugnahme/Berufung auf Gewohnheit/Brauchtum: Begriff unter Bezugnahme/Berufung auf" oder „dies ist »so« und jenes ist »mein« im Rückgriff auf das Übliche: Begriff im Rückgriff auf."

Diese Konnotation wird durch die Übersetzung »metaphorische Bezeichnung« auf den Begriff gebracht: „Der Terminus *upādāya prajñapti* betont die enge Abhängigkeit jeglichen Deutezeichens vom Bedeuteten/Bezeichneten: die Existenzweise von Deutezeichen, besonders verbalen, wurde von Buddhisten immer als besonders treffendes Beispiel für abhängige, nicht-absolute Existenz gespürt. Metaphorische Bezeichnungen sind in schlagendster Weise leer: das Wesen metaphorischer

---

[219] J. Takasaki, On upādāna/upādāyaprajñapti, p. 1451, hält fest, daß der Begriff von Nāgārjuna eingeführt worden sei; und D. L. Berger, Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgārjuna's *MMK* 24:18, pp. 50–51, zeigt auf, daß die Verwendung des Begriffs als terminus technicus, die Candrakīrti forciert, stark von Abhidharma-Vorstellungen beeinflußt ist, die um einiges später sind als die »Kārikā«.

[220] C. Lindtner, The Laṅkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature, p. 250^{11}, unter Berufung auf das Critical Pāli Dictionary 2.494s, s.v. *upādāya-paññatti* (cf. o.c., pp. 261^{23}, 266^{34}), wo identische Stellen in mehreren Pāli-Kommentaren vermerkt sind: Sumaṅgalavilāsinī 29.23; Papañcasūdanī 1.5.31; Sārattha(ṗ)pakāsinī 1.7.14; Paramatthajotikā 1.102.26.

Bezeichnung ist geradezu Leerheit. Von einem eher metaphysischen Blickpunkt aus können wir auch sagen, daß die ganze Welt eine metaphorische Bezeichnung *ist.* Sie bezeichnet etwas; sie deutet auf etwas. Und worauf? Auf ihre eigene Leerheit. Derjenige, der das empirische Dasein zu interpretieren weiß, sieht überall durch und durch seine Leerheit."[221]

Im chinesischen Text, der ca. dreihundert Jahre vor der Schaffensperiode Candrakīrti's angefertigt wurde,[222] finden wir eine Formulierung für *prajñaptir-upādāya,* die nicht nur in der Wortstellung mit der bei letzterem, nämlich *upādāya prajñapti,* übereinstimmt, sondern sie in der Akzentuierung des irrealen Charakters von sprachlich Repräsentiertem fast noch übertrifft: 假名 *jiǎ míng,* fiktive, entlehnte, nachgeahmte, künstliche, angenommene Bezeichnung, falscher Name, Pseudonym, wobei 名 *míng* im chinesischen Buddhismus nicht nur allgemein für das sanskritische *nāma,* sondern auch für dessen spezielle Bedeutung des Psychomentalen und Kognitiven stehen kann. Ich übertrage nun den bereits teilübersetzten Spruch vollständig: „Alles ursächlich-bedingte Entstehen von Phänomenen (λ_1) ist nämlich, sage ich, nicht(s) (λ_2); auch ist es eine fiktive Bezeichnung (λ_3); ebenso ist es der Sinn des Mittelwegs (λ_4)."[223] Schließlich die Fassung des ›Mahāprajñāpāramitā-

---

[221] J. May, On Mādhyamika Philosophy, p. 241; Übersetzung des Verses ›MMK 24.18‹ samt Kommentar Candrakīrti's in idem, Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti (douze chapitres), pp. 237–239.

[222] Cf. H. Nakamura, Indian Buddhism, p. 237.

[223] Nāgārjuna, MMK (Zhōng-lùn) 24.18, Taishō, Nr. 1564, 30.33b11–12: 衆因緣生法 / 我說即是無 // 亦爲是假名 / 亦是中道義 // *zhòng yīn yuán shēng fǎ / wǒ shuō jí shì wú // yì wéi shì jiǎ míng / yì shì zhōng dào yì //*. Eine Übersetzungsvariante von ›MMK 24.18ab‹ wurde oben bereits gegeben: „Alle ursächlich-bedingt entstandenen Phänomene sind nämlich, sage ich, nicht(s)/nichtseiend; …" Ng Yu-Kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika, pp. 30–31, sieht den Unterschied zwischen der chinesischen und sanskritischen Fassung darin, daß in jener aufgrund

Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn)‹: „Das ursächlich-bedingte Entstehen von Phänomenen wird Leerheit genannt; auch fiktive Bezeichnung genannt, ebenso Mittelweg genannt."[224]

Doch was bedeutet es für die metatheoretische Auslegung des Spruchs, daß das über die ‚Essenz' des Seienden letztlich Sagbare nur metaphorischen, ja fiktiven Charakters ist? Dem bringt uns ein aus Indien stammender Indologe, der lange Zeit in Paris lehrte, näher, indem er, konzentriert auf den sprachlichen Aspekt der im Fokus stehenden Formulierung, deren de–finitive Funktion in den Vordergrund rückt: „Beachten Sie

---

der Grammatik des Altchinesischen die drei letzteren Terme Prädikate des ersten seien, wodurch Mittelweg und Leere gleichgeordnet seien, während in dieser der Grammatik des Sanskrit gemäß aufgrund dessen, daß der zweite Term Prädikat des ersten und der dritte wie vierte Term wiederum Prädikat des zweiten sei, der Mittelweg der Leere untergeordnet sei; dazu zwei Bemerkungen: a) der philologische Streit um die Auslegung des Verses ist weiterhin am Toben; b) hier sieht man sehr deutlich, was herauskommt, wenn man allein mit den Mitteln der Philologie Philosophie betreibt, zu deren Geschäft in erster Linie Reflexion gehört. Den Taishō-Text am Ende von ›MMK 24.18ab‹, dem Sanskrit-Original wie auch dem Kommentar von Piṅgala, cf. 〈tr.〉 B. Bocking, Nāgārjuna in China, p. 461, Endnote 362, aber auch dem chinesischen Text des ›Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn)‹, der von mir gleich zitiert werden wird, entsprechend, von 無 *wú*, nicht, nichts, nichtseiend, nichtig, zu 空 *kōng*, leer, Leere verändernd, übersetzt 〈tr.〉 L. Geldsetzer, Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte, p. 80, die Ausgabe von Han Ting-jie und die Vermutung einer Übernahme der Aristotelischen Lehre von den Vier Gründen durch Nāgārjuna zugrunde legend, extravagant: „Alle formalen (begrifflichen) Ursachen (yin yuan/pratityasamutpada) erzeugen (jedoch) Erscheinungen, von denen ich erkläre, daß sie leer sind, / auch daß sie künstliche Bezeichnungen (der begrifflich-formalen Ursachen) sind, und daß dies auch der Sinn des mittleren Weges ist." (Wiedergabe mit Ausnahme des Schrägstrichs zur Kenntlichmachung des Zeilenumbruchs zeichengenau)

[224] (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn), Taishō, Nr. 1509, 25.107a11–12: 因緣生法 / 是名空相 // 亦名假名 / 亦名中道 // *yīn yuán shēng fǎ / shì míng kōng xiàng // yì míng jiǎ míng / yì míng zhōng dào //*.

den Ausdruck *upādāya prajñaptiḥ* ‘ein bloßer Ausdruck, der auf etwas basiert’ (‘blosse Benennung auf irgendwelcher Grundlage’ …). Es ist nur ein Ausdruck des Unausdrückbaren, der auf der konventionellen Wahrheit basiert …“[225] Übertragen wir die logozentrierte Ausdrucksweise in eine äquipollente noozentrierte, dann wird der Begriff, der aus Gewohnheit und im übertragenen Sinne auf etwas bezogen wird, das nicht in realistischer u. ä. Weise Faktum oder Ding an sich ist, das er seinem Wesen nach somit gar nicht in den Griff bekommen kann, der Ausdruck des Unausdrückbaren also, zur Erkenntnis des Unerkennbaren, zum Gedanken des Undenkbaren und Wissen von dem, was man an sich gar nicht (als etwas) weiß und wissen kann: der eigenschafts- und eigenseinslosen Leere.

Diese Behauptung wird zwar noch im Bereich und mit den Mitteln des Konventionellen geäußert, ihre apodiktische Qualität, die sie empirischen Wahrheiten inhaltlich abspricht, muß sie dabei jedoch aus etwas schöpfen, das nicht selbst auf dieser Ebene liegen kann, sondern darüber. Damit sind wir bei der dritten und reflexionsstrukturell maßgeblichen Bedeutung, der erfaßten Einsicht in die, der erlangten Erkenntnis von der Leerheit als lehrbar höchstem und letztmöglichem Wissen. Dazu eine Feststellung aus der neuesten buddhologischen Forschung. „… im gegenwärtigen Vers kann der relevante Sinn von *upādāya* als Erlangen nur ein mentales »Fassen«, wie in einer Idee »gewahr werden«, sie »begreifen« oder ihr »zustimmen«, sein. *Prajñaptir* als »Begriff« oder »Idee« oder »Einsicht« ist Nominativ … es ist wichtig zu betonen, daß diese zweite

[225] K. Bhattacharya, The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī, p. 93^{12}, mit Zitat im Zitat (in runden Klammern) aus E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, p. 190 (1. Aufl.) = p. 122 (5. Aufl.), von genanntem Autor in Deutsch zitiert; Überlegungen zu diesem Thema unter dem Aspekt der Grammatik des Sanskrit und Pāli bei M. Salvini, *Upādāyaprajñaptiḥ* and the Meaning of Absolutives, besonders p. 242.

Zeile von MMK 24:18 von sich aus keine Beschreibung für den Leser liefert, welche Art von Idee oder Begriff eine *prajñapti* im allgemeinen Sinne ist, sondern ziemlich einfach darauf besteht, daß das Verstehen, die Aneignung oder Akzeptanz *upādāya* der gegenwärtig zur Diskussion stehenden spezifischen *prajñapti* der Schlüssel zur echten buddhistischen Praxis, dem wahren Mittelweg (*pratipat saiva madhyamā*) ist."[226] Dabei liest der zitierte Gelehrte *upādāya*, das normalerweise ein direktes Objekt erfordere, als Indeklinabile, das im Sanskrit intransitiv ein Nomen oder einen unabhängigen Satzteil auch passiv ohne direktes Objekt qualifizieren könne, und nicht, wie die meisten Translatoren und Interpreten, so auch die der vorhergehenden zweiten Deutung, nach dem von ihm kritisierten Kommentar von Candrakīrti, in welchem *upādāya prajñapti* als fachbegriffliches Kompositum verstanden wird, bei dem die ursprüngliche Wortstellung vertauscht ist und der erste Bestandteil den zweiten adjektivisch näher bestimmt.

So heißt es bei diesem in Erinnerung an den berühmten Eingangsdialog des »Milindapañha« zum Kutschenwagen und seinen Komponenten: „Ebendiese Leerheit ist bestimmt als »Begriff unter Bezugnahme« (*upādāya prajñaptir-iti*). Unter Bezugnahme auf Rad usw., die Kutschenbestandteile, wird eine Kutsche begriffen. Daher ist ein Begriff unter Bezugnahme auf seine Grundlage/Bestandteile nicht an/aus sich bestehend. Und was nicht an/aus sich besteht, das ist Leerheit."[227]

---

[226] D. L. Berger, Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgārjuna's *MMK* 24:18, pp. 47–48; cf. o.c., pp. 46–52.

[227] Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 504.8–10: *sā-eva śūnyatā upādāya prajñaptir-iti vyavasthāpyate | cakra-ādini-upādāya ratha-aṅgāni rathaḥ prajñapyate | tasya yā sva-aṅgāni-upādāya prajñaptiḥ sā svabhāvena-anutpattiḥ | yā ca svabhāvena-anutpattiḥ sā śūnyatā ‖*; *aṅga* bedeutet allgemein Glied, Bestandteil, Körper(teil), Konstituens, im grammatikalischen Sinne Basis, Grundlage, Fundament, Unterlage, wodurch der Ausdruck zweideutig ist; Kritik zu dieser Stelle bei D. L.

Die dem entgegenstehende, deutlich abweichende Lesart, lautet ins Deutsche übertragen nun: „Was auch immer bedingtes Zusammen-Entstehen ist, das ist Leere, behaupten wir; / diese Idee (Leere), einmal erfaßt, ist wahrlich der Mittelweg.“[228] Sie vermittelt den Eindruck, als sei sie im Wissen um die selbstreferentiell-hierarchische Auslegung des Verses entstanden, auch wenn in der betrachteten Studie, wie in nahezu allen Exegesen des Zentralverses des Zentralwegs und dieses selbst, davon nichts zu finden ist, ja daran wohl nicht einmal gedacht worden sein dürfte.

Reflexionstheoretisch betrachtet, handelt es sich bei den drei vorgestellten Deutungsweisen von ›MMK 24.18c‹ um drei Aspekte einer, besser, der Basisidee, nämlich des Grundwebmusters von Wirklichkeit, das in diese durch das Geistige an sich, die Kognition als solche, eingeflochten ist. Der Gelehrtenstreit, der um seine Sinndeutung tobt(e), entpuppt sich aus der Perspektive der in vorliegender Grundlegung geltend gemachten (meta)theoretischen Verfahrensweise als ein Wettstreit von Versuchen, den durch die Erkenntniskomponenten Erkenner, Erkenntnis und Erkanntes dreidimensionalen Geistraum mit Hilfe eines eindimensional-linearen (Laser-)Lichtstrahls auszuleuchten.

Zu dem Sowohl–Als-auch von Sein und Nichtsein des Wissens oder Nichtwissens in einem (reinen) Akt der Einsicht (in die Leere), der heidnisch- wie christlich-neuplatonischen, auf die dezidierte Form des Sokratischen NichtWissens zurückzuführende, »belehrten Unkenntnis« (*docta ignorantia*), die in

---

Berger, Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgārjuna's *MMK* 24:18, pp. 52–56, Gegenkritik wiederum bei M. Salvini, *Upādāyaprajñaptiḥ* and the Meaning of Absolutives, pp. 235–240.

[228] D. L. Berger, Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgārjuna's *MMK* 24:18, p. 51: *Whatever is conditioned co-arising, that is emptiness, we claim; / this notion (emptiness), once acquired, is truly the middle path.*

ihrem Geltungsaspekt auf dem platonistischen Hypostasenrang des Geistes (*noũs* / *intellectus*) einzustufen ist (λ_3),[229] äußert sich Johann Gottlieb Fichte folgendermaßen. „…was aber das Begreifen selbst anbelangt, stellt die Vernunftwissenschaft als Grundsatz auf, daß schlechthin alles, und selber das Nichtbegreifen, als die Grenze des Begreifens und das einzig mögliche Unterpfand, daß das Begreifen erschöpft sey, begriffen werden müsse; und daß es zwar zu aller Zeit, und als den einzigen Träger der Zeit, ein dermalen Nichtbegriffenes, und nur als Nichtbegriffnes begriffene [als nicht begriffen Begriffenes], – keinesweges aber jemals ein absolut Unbegreifliches, geben könne."[230] Die Wichtigkeit dieser Feststellung kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Deshalb lasse ich hier noch einen erhellenden Passus aus der ›Wissenschaftslehre‹ folgen, die in Spezialistenkreisen als klarste und wichtigste anerkannt ist: „… die Vernichtung des Begriffes durch die Evidenz, also die Sicherzeugung der Unbegreiflichkeit ist diese lebendige Construction der innern Qualität des Wissens. Nun stammt

---

[229] Eine klare Darstellung der verschiedenen Aspekte des Problems vom Denken des Undenkbaren bei Proklos findet sich in W. Beierwaltes, Proklos, pp. 357–366; idem, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, pp. 149–154.

[230] J. G. Fichte, GA, 1.8.282.14–20 (Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters) ≈ FW, 7.113 (woraus die von mir in eckige Klammern gesetzte Textvariante stammt); zum Wissen um die Begrenztheit des Wissens oder Begreifen des Unbegreiflichen in der »Wissenschaftslehre« cf. zudem idem, GA, 1.8.284.4–5, FW, 7.115; GA, 1.9.110.23–111.21 (Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre), FW, 5.470–471; GA, 2.6.228.28–229.12, 250.5–15 (Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02), FW, 2.89–90, 106; GA, 2.7.69.28–34* (Vorlesungen der W.L. Im Winter 1804. 1ste.); GA, 2.7.339.30–340.7 (3ter Cours der W. L. 1804); GA, 2.8.32/33.19–34/35.2, 52/53.27–58/59.27, 122/123.38–124/125.10, 142/143.26–146/147.11 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.104–105, 114–118, 152; 162–163; GA, 2.9.225.30–33 (4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen 1805).

diese Unbegreiflichkeit selber aus dem Begriffe, und aus innerer unmittelbarer Evidenz; sonach stammt die ganze Qualität des Absoluten, und daß ihm eine Qualität eben nur beigemessen könnte, aus dem Wissen. Es, das Absolute, ist nicht an sich u n b e g r e i f l i c h : denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität. – Diese Unbegreiflichkeit für ein fremdes, aus dem Wissen herbeigeführtes Merkmal erkannt, sagte ich oben, bleibt am Absoluten nur das reine Fürsichbestehen, die Substantialität übrig: und es ist richtig, daß diese wenigstens nicht aus dem Begriffe abstammt, indem sie erst nach seiner Vernichtung eintritt. Klar ist aber, daß sie nur in der unmittelbaren Evidenz eintritt, also nur der Exponent und das Correlat des reinen Lichtes, und dieses sein genetisches Princip ist, …“[231]

Anhand der Sinnverlagerung vom Bereich der gesprochenen Sprache in den allgemeineren der ungesprochenen Sprache, der Ideen oder des Geistes/Verstandes (*vijñapti*/*citta*/*vijñāna*) nämlich, dessen Urform, wie noch aufzuweisen sein wird, die Bezüglichkeit als solche ist, und in dem die Wahrheitsforderung des individuellen Begriffsgebrauchs zu universeller Erfüllung, unumstößlicher Gültigkeit gelangen kann, sieht man, was man übersieht, wenn man nur, wie dies bei Phänomenalisten, Nominalisten oder Sprachphilosophen (Sprachanalytikern im

[231] J. G. Fichte, GA, 2.8.58.11–25 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.117–118; zur ‚Vernichtung des Begriffs‘ im folgenden noch Weiteres; auf diese Stelle bezieht sich auch H. Girndt, Der Vedanta und die Transzendentalphilosophie Fichtes, p. 709, in der Erläuterung der Evidierung durch Scheitern der Denkanstrengung: „Also nicht durch unabschließbare begriffliche Vermittlung, auch nicht durch willkürlichen Abbruch der Kette der Begründungen, noch durch einen gedanklichen Zirkel, sondern allein aufgrund der Einsicht in das *Wesen* diskursiven Erkennens kommt es zur letzten und höchsten Einsicht in den Grund des Seins und Erkennens.“

Reagenzglas und Sprachspielern im Sandkasten von Rede und Schrift) u. ä. der Fall ist, auf den oberflächlichen Sinn und nicht vielmehr hinter die Fassade von scheinbar Selbstverständlichem, auf dessen versteckten Hintersinn also, sieht. Freilich ist das Einsehen selbst, die Evidenz im Bereich der Theorie, genauso wenig Lehrgegenstand wie die Theoría (Erleuchtung). Erstere kann aber wenigstens mit Hilfe von Worten hervorgerufen werden und bleibt an diese gebunden. Indem ein japanischer Denker, welcher auch meinem Strukturierungsversuch des Daoismus im (voraussichtlich) letzten Teilband der nächsten Abteilung wesentliche Impulse gab, *prapañca* bei Nāgārjuna als die ding- oder wesen-konstituierende oder -artikulierende Eigenschaft von Sprache anhand der psychischen Samenkörner (*bīja*) des Speichergeistes (*ālaya-vijñāna*) der Vijñānavādin-s erläutert,[232] stellt er beide in eine Reihe und gibt dazu Anlaß, das Sprachliche bei den Mādhyamika-s, wo angebracht, geistfunktional zu verstehen, was trotz einiger Befrachtung des Arguments mit einem geistbuddhistischen Vorverständnis ein Anstoß von der Avantgarde der Forschung dazu ist, auch weitere relevante Madhyamaka-Kategorien aus dem Bereich von Sprache, besonders *prajñaptir-upādāya,* noologisch auszulegen. Und als habe hier die japanische Madhyamaka-Forschung aufgrund, vielleicht, historio-doxographischer Umstände diesbezüglich eine ganz besondere Scharfsichtigkeit entwickelt, konstatiert ein anderer Buddhismus-Gelehrter aus dem Land der aufgehenden Sonne: „»Provisorische Bezeichnung« bezieht sich auf die artikulierte Form, die von der ultimativen Wahrheit angenommen wurde, …“[233]

---

[232] Cf. T. Izutsu, Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus, pp. 27–31.

[233] M. Tachikawa, An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna, p. 31, cf. o. c., pp. 22, 122–123, 190, wobei man aus den diesbezüglichen Erklärungen des zitierten Verfassers implizit eine gewisse Hierarchie

Dies sollte auch bei der Lektüre der anschließenden Feststellung berücksichtigt werden. „Sprache und ihr korrekter, konsistenter Gebrauch garantiert nichts, ausgenommen sich selbst; sie ist leer. Worte sind deshalb nützliche pragmatische Konstrukte, die beständig durch personale, emotionale, begriffliche Gewohnheiten und allgemeine soziolinguistische Kulturmuster verstärkt werden. Darüber hinaus ist nichts möglich: mehr kann nicht beschrieben werden. Jedoch kann eine Sprache, die eine reflexive Komponente besitzt, ihre eigenen ontologischen *Grenzen* beschreiben. Die Sprache des Mādhyamika tut das gerade mit den Metabegriffen der Leere (*śūnyatā*) und des Sprachkonstrukts (*prajñapti*). Deshalb ist die höchstmögliche Ebene reflexiver Abstraktion und Deskription die, welche in *Mūla-Mādhyamika Kārikā 24:18* vorfindlich ist.“[234] Unter dieser existieren nach dem zitierten Forscher weitere drei, so daß es insgesamt vier sind. „Es gibt mindestens vier Grade von Deskription und Abstraktion, die in den *Mūla-Mādhyamika Kārikās* wirksam sind. Erstens gibt es das Abstraktionsniveau der gewöhnlichen Sprache von »Dingen« in der Welt, z. B. Bäume, Steine und Eigenschaften von Beziehungen wie Haß, Zorn und Liebe. Zweitens gibt es rivalisierende metaphysische und epistemologische Theorien, die solche Oberbegriffe wie die

herauslesen könnte, doch ausdrücklich kein metatheoretisches Methodenbewußtsein erkennbar ist.

[234] D. D. Daye, Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika, p. 93, meine Kursivierung der Nāgarī-Transliteration aus Vereinheitlichungs- und Verdeutlichungsgründen. Ob der Autor wohl weiß, daß Plotinos ein exaktes Bewußtsein vom Fiktionalismus seiner Geistmetaphysik qua Hypostatik hatte und daß diese analog in der Relationalität des Diskursiven (*lógoi*/*diánoia*) und im konstrukiven Wesen des selbstbewußten Geistes (*noûs*) verortet wurde? Cf. dazu Plotinos, Enneaden 6.9.3.52–54 § 23; 6.7.36.3–8 §§ 278–279; 6.8.13.4–5 § 111; 6.8.13.47–50 § 122; 6.9.4.11–16 § 26; H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 173–183.

abhidharmikaschen *dharmas, prakṛti* etc. verwenden, die die *Mūla-Mādhyamika Kārikās* für inkorrekt und in sich widersprüchlich hält. Das allgemeine Wort (im Text) für solche Oberbegriffe ist Ansich-Sein (*svabhāva*). Diese rivalisierenden metaphysischen und epistemologischen Theorien sind die Gegenstände der Polemiken in den *Mūla-Mādhyamika Kārikās.* Drittens gibt es den *reflexiven* (Ver-)Schlußstein-Begriff dritter Ordnung der Leerheit (*śūnyatā*). Alles ist leer, einschließlich der »Leerheit« selbst. Viertens gibt es gewisse implizite vorschreibende Beziehungen, die ein Abstraktionsniveau vierter Ordnung miteinbeziehen, den Begriff der Sprachkonstrukte (*prajñapti; …*).“[235]

Zu diesem bedenkenswerten Forschungsresultat sind von meiner Seite drei Bemerkungen anzufügen. Erstens, daß die Einsicht in die Graduierung der ›Kārikā‹, verdichtet im Vers 24.18, außerordentlich und außerordentlich wichtig ist.[236] Die Abweichungen in der Rangfolge der Grundkategorien zwischen dem zitierten Verfasser und mir liegen an der unterschiedlichen Herangehensweise. Während sich bei ihm, wie schon die verwendete Begrifflichkeit ‘reflexive Abstraktion’ verrät, reflexive und abstraktive Momente mischen – Vergleichbares werde ich bei der Vorstellung des Liniengleichnisses aus Platon’s ›Politeia/Staat‹ im entsprechenden Teilband der nächsten Abteilung verdeutlichen –, verfährt die reflexionsstrukturelle Methode bei

---

[235] D. D. Daye, Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika, p. 84, meine Kursivierung von *prakṛti* zur Vereinheitlichung der Sanskrit-Wiedergabe; cf. R. Magliola, Derrida on the Mend, pp. 118–119.

[236] Cf. D. D. Daye, Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika, pp. 91–96; idem, Japanese Rationalism, Mādhyamika and some Uses of Formalism, pp. 365–366; einen unspezifischen, methodisch nicht reflektierten Zusammenhang zwischen der Schichtung (*satya-dvaya*) der Argumentation im Kapitel 24 der ›Kārikā‹ allgemein und dem Vers 24.18 im besonderen kann man aus C. Oetke, On MMK 24.18, pp. 16–18, herauslesen.

der Locierung der erschlossenen Kategorien im entworfenen Schema allein nach der in ihrem Namen ausgedrückten metatheoretischen Maßgabe; Referent ist jeweils der Inhalt, das Gedachte des vorherigen Reflexionsakts, unabhängig davon, wie abstrakt das Gemeinte selbst im Sinne der (metaphysischen) Abgehobenheit von der sinnlichen Konkretheit ist (der Unterschied zwischen abstraktiver und reflexiver Abstraktheit wurde ja bereits erörtert). Die bei ihm unter der Rubrik „Begriffe zweiter Ordnung" gefaßten, aus der Abstraktion von sinnlich perzipierbaren Dingen gewonnenen „*dharma*-s" (*dharmāḥ*) werden in meinem vierschichtigen Strukturmodell der ersten Ebene zugerechnet (λ_1), da sie ihrer ābhidharmischen Bedeutung nach nur Abstraktionen von Kategorien dieses Ordnungsniveaus darstellen, indem sie als tragende Unterlage (*√dhṛ – dharma*) fungieren und eigentlich der nullten Ordnung (λ_0) angehören, wie das in der griechischen Philosophie und im Alltagswissen mitsamt dessen systematisierter Form, den Objektwissenschaften, bei der Materie (*'úlē*) oder dem Substrat (*'upokeímenon*) und den daraus bestehenden Einzeldingen (*'ékaston/prágmata*) der Fall ist, weshalb die Gnoseologie, gerade die konsequente des Ārya, im Gegensatz zu aller Agnoseologie nicht mit irrtümlich angenommenen Dingen an sich oder diskreten Entitäten anhebt, sondern mit abhängig Entstehendem (*pratītya-samutpāda–pratītya-samutpanna*).[237] Die 'metaphysischen und epistemologischen Oberbegriffe' haben in der »Strukturtheorie der Re–flexion«, wie alle Begriffe, ihren Platz auf der Ebene fixierter Gegensätzlichkeit, des disjunktiv bzw. kontravalent verstandenen Oder (λ_2) zum Entweder (λ_1), und erweisen sich vom Metastandpunkt aus betrachtet als leer. Die verbleibenden Phasenverschiebungen beider Entwürfe bitte ich selbst zu vergleichen, zu verstehen, zu beurteilen und nach

[237] Die *dharma-/kṣaṇa*-Lehre des Vijñānavāda ist davon jedoch zu unterscheiden.

ihrer (transzendental)logischen Stimmigkeit zu bewerten, insbesondere danach, ob es, in welcher Weise es oder ob es nicht angebracht ist, die Leere und die Leerheit der Leere der gleichen und das Sprachkonstrukt der nächsthöheren Ordnung zuzurechnen.

Zweitens ist zu bedenken, warum Sprache, wenn sie nichts, außer sich selbst, garantieren können soll, in madhyamaka-widriger, substantialistischer Manier sich selbst dann noch garantieren können soll. Und drittens ist im Anschluß daran zu konstatieren, daß aus der Feststellung der Selbsteinschränkung von Sprache nicht, wie das Zitat dies zu suggerieren scheint, geschlossen werden kann, daß Leere (*śūnyatā*) überhaupt keine ontologisch beschreibende, sondern ausschließlich eine beschränkte, epistemologische Rolle inne habe.[238] Einem solchen bedenklichen, in gewissen modernistischen Richtungen der Philosophie-, Religionswissenschaft und Buddhismuskunde weit verbreiteten und tief sitzenden (Miß-)Verständnis liegt aufgrund der überzogenen Annahme, daß Epistemologie nicht immer auch ontologische Implikationen und umgekehrt habe, eine zu enge, einseitige und verzerrte Auffassung von Ontologie zugrunde. „.. wir müssen vorsichtig sein, irgendeinen Unterschied zwischen epistemisch und real zu akzeptieren. In den non-dualistischen Systemen, die wir bedenken, können Epistemologie und Ontologie nicht so einfach unterschieden werden: epistemische Veränderungen in unserer Erfahrung bedeuten ebenso ontologische Veränderungen, indem offenbar wird, daß sich die Dinge von dem unterscheiden (und vielleicht immer unterschieden), wofür wir sie hielten.“[239]

---

[238] Cf. D. D. Daye, Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika, pp. 92, 94.

[239] D. Loy, Nonduality, p. 55; zur Abhängigkeit einer Ontologie von der Kategorienstruktur einer Sprache cf. A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 3–7.

Die Leere beansprucht nämlich sehr wohl, wenn auch nicht unmittelbar, für den Bereich des Ontologischen, und letztlich auch Ontischen, Geltung – was sollte denn sonst leer sein? – und besitzt damit eine quasi-ontologische Funktion. Das wird mit der Möglichkeit einer ontologischen Grenzbeschreibung durch die Sprache denn ja auch unbeabsichtigt eingeräumt, scheidet, wie ich bereits ausführte, jede Beschränkung doch ein Ganzes in wenigstens zwei Bereiche, einen diesseitigen und einen jenseitigen, einen hiesigen und einen dortigen – um das einzusehen und einzugestehen, muß ich kein mahāyānistischer Relationalist sein –, sonst würde uns dieses Limesbewußtsein im Dasein niemals etwas angehen und in der Folge davon mit der Heilslehre Buddha's und seiner Anhänger zusammen gleichgültig bleiben können, gleichgültig bleiben müssen. Kein Wirklichkeitsglobus ohne die Hemisphären des Epistem(olog)ischen (*pramāṇa*) und Ont(olog)ischen (*prameya*).

„Die mahāyānistische Antinomienlehre ist metaphysisch fundiert; sie bringt die irrationale Struktur der absoluten Wirklichkeit zum Ausdruck und beseitigt die Wahnvorstellungen (*grāha*) des Realismus und des Pluralismus."[240] Aus neuerer Forschung: „… das Mādhyamika-Denken bezieht sich in erster Linie auf Metaphysik und Ontologie und nur in zweiter Linie auf Epistemologie. Ich bin weit davon entfernt zu sagen, daß es Metaphysik oder eine Ontologie *ist* … seine Kritik der empirischen Wirklichkeit wird von Kriterien metaphysischen Ranges bestimmt. Es bezieht sich auf das Sein an sich, Sein in seiner Fülle."[241] Und aus der neuesten Forschung: „Nāgārjuna's

[240] S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, pp. XXVII–XXVIII; die Charakterisierung der Wirklichkeit als „absolut" hätte in diesem Zusammenhang wohl eher unterbleiben sollen.

[241] J. May, On Mādhyamika Philosophy, p. 236; geradezu aufrüttelnde Ausführungen zur Ontologie (bei Nāgārjuna und Buddha) macht A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 259–266.

Unternehmung ist eine der Fundamentalontologie und der Schluß, zu dem er kommt, ist, daß Fundamentalontologie unmöglich ist. Aber das ist ein fundamental ontologischer Schluß – und das ist das Paradoxon. Es gibt keine Möglichkeit, daß die Dinge ultimativ sind, nicht einmal jene Möglichkeit."[242] Systematisch betrachtet, ist dies auch völlig einleuchtend, denn „Unvollkommenheit wahrzunehmen, heißt gemäß dem Vollkommenen zu urteilen, …"[243] worauf ich in anderem Zusammenhang, dem nach den Prāsaṅgika-s und deren Apologeten wie Exegeten weit verbreiteten Vorurteil bloßer Verneinung ohne Verneintem, nochmals zu sprechen kommen werde.

‚Sprache', die in der Lage ist, die Einbildung, das Phantasma, wissenschaftlich ausgedrückt, die Vorstellung oder das Konstrukt von (normalerweise als real geltenden) Subjekten und Objekten, Ich und Welt, Denken und Wahrnehmbarem und deren Trenn- wie Verbindungslinie (Unterscheidbarkeit) zu konstituieren, produzieren oder fingieren, das noch zur abschließenden Zurechtrückung gegenwärtiger philosophischer Vorstellungen vom Leistungssinn der Sprache und philologisch-doxographischer Fehleinschätzungen der Bedeutung des Nominalismus und seiner Anwendung auf das Madhyamaka, speziell Candrakīrti's, wird in der platonistischen Tradition vorzugsweise »Lógos« genannt und steht in ihrer Ansich-Form konnotativ der Kategorie »Noũs«, »Intellectus«, »Geist« oder »Idee(n-Ganzheit)« sehr nahe, stimmt mit ihr je nach Denker, Schulrichtung und Gedankengang sogar überein.

Mit dem abendländischen Nominalismus wenigstens, in welchem der Begriff nur Sammelbezeichnung für ähnliche Eigenschaften von Dingen ist, die ohne wirkliche Haftung am

---

[242] J. L. Garfield / G. Priest, Nāgārjuna and the Limits of Thought, p. 15.

[243] F. H. Bradley, The Principles of Logic, 2.489; cf. idem, Appearance and Reality, p. 1.

Boden des Realen frei im Kopf seiner Anhänger umherschwebt und die Kehrseite eines oberflächlichen Sensualismus, Empirismus und Realismus (im modernen Sinne) bildet, hat der ‚Nominalismus' des Madhyamaka, auch der von Candrakīrti, nichts zu tun, da auch letzterer am Ende kein Wort gelten und übrig läßt. Ich halte diese Bezeichnung, die in der Forschung häufig, zu häufig verwendet wird, deshalb für höchst irreführend und erfinde dafür lieber den Neologismus instrumenteller Nootismus (*prayojaka »vijñāna-vāda«*), wobei der aus dem Griechischen hergeleitete Terminus unter Heranziehung von *noûs* (νοῦς), *nóos, intellectus,* Geist, Verstand, gebildet ist. Auf der Grundlage dieser nicht allzu schwer zu gewinnenden Einsicht erscheint die Annahme der Komplementarität von Madhyamaka und Vijñānavāda geradezu als denknotwendig.

Macht man sich die Mühe, über das ›Wurzel-Traktat/MMK‹ und die ›Streitabwenderin/Vigrahavyāvartanī‹ hinaus einmal die kleineren, eindeutig als authentisch geltenden, doch großenteils unbeachtet gebliebenen Werke Nāgārjuna's auf geisttheoretische Gehalte zu durchforsten, dann mag man nicht glauben, wie es möglich sein kann, ihn sowohl innerhalb der mahāyānistischen Glaubenstradition als auch der modernen Mahāyāna-Forschung als einen geistlosen Haarspalter zu präsentieren, der sogar eine Negationsweise erfunden habe, die am Ende gar nichts negiert. Einem Geistesriesen konnte das nur von Geisteszwergen unterstellt werden, die, sollten sie nicht in der Lage (gewesen) sein, den dialektischen Minimalismus in der ›Kārikā‹ mit Geist nachzuvollziehen, nur die Ausführungen in den ›Siebzig Versen zur Leere/Śūnyatāsaptati-Kārikā‹, den ›Sechzig Versen der Argumentation/Yuktiṣaṣṭikā-Kārikā‹ oder der ›Juwelenkette/Ratnāvalī‹ zur Kenntnis hätten nehmen müssen,[244] die ›Stotra-s = Stava-s/Hymnen‹ als einen die Authentie

[244] Cf. Nāgārjuna, Śūnyatāsaptati-Kārikā 40–42, 51, 60–61, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, pp. 52/53, 56/57, 60–62/61–63; idem, Yuktiṣaṣṭikā-Kārikā

betreffenden kaum zu entscheidenden Sonderfall gar nicht zu erwähnen,[245] um einzusehen, daß echte Philosophie ohne »Geist« gar nicht denkbar ist.

Wenn Candrakīrti vom Leistungssinn der Nāgārjunaschen Wahrheit in der Welt der Verbergung (*loka-saṃvṛti-satyaṃ*) unter Berufung auf die Tradition erläuternd festhält: „Das Wesen/Selbst aus Faktoren [bestehend] (*skandha-ātmā*) ist als Welt (*loka*) erklärt worden, denn die Welt beruht darauf, so lautet die Lehre; die Person (*pudgala*), die auf der Basis der fünf (Daseins-)Faktoren aufgewiesen wird, wird »Welt« (*loka*) genannt“[246], wobei das Materiell-Sinnliche (*rūpa*) und vierfach Seelisch-Geistige (*nāma*) in der Tat alles Welt-Konstitutive umfaßt, wenn er im Anschluß daran die Verbergung (*saṃvṛti*) als „allseitige Verhüllung“ (*samantād-varaṇaṃ*), als „Nichterkenntnis“ (*ajñānaṃ*), „universelle Verschleierung der Dasheit aller Gegenstände/Kategorien“ (*samantāt-sarva-padārtha-tattva-avacchādanāt*) und schließlich als „gegenseitige Abhängigkeit“ (*paraspara-saṃbhavana*), „wechselseitige Relation“ (*anyonya-samāśraya*), „Bezeichnung-Bezeichenbares“ (*abhidhāna-abhidheya*) und als „Erkenntnis-Erkennbares“ (*jñāna-jñeya*),[247] Gegensatzpaare in reziprokem Verhältnis zueinander

---

34–35, 37–38, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, pp. 110/113; idem, Ratnāvalī 1.93–100, ⟨ed.⟩ M. Hahn, pp. 37.9–39.20, ⟨ed./tr.⟩ Y. Okada, pp. 71–74; ⟨trr.⟩ J. Hopkins et al., pp. 30–31; daß diese geistspezifische Terminologie und Argumentation der des Vijñānavāda zum Verwechseln ähnlich ist, macht E. Shulman, Creative Ignorance, pp. 158–165; idem, *Ratnāvalī*: A Precious Garland of Buddhist Philosophical Systems, pp. 312–326, geltend.

[245] Diskussion des Forschungsstands bei F. Tola / C. Dragonetti, On Voidness, pp. 104–105.

[246] Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 492.8–9: *skandha-ātmā loka akhyātastara loko hi niśrita iti vacanāt-pañca skandhān-upādāya prajñapyamānaḥ pudgalo loka iti-ucyate* ‖

[247] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 492.11–12.

also, bestimmt, so ist es nicht nur absurd anzunehmen, daß sich die reziprok-retikular gestaltete Welt-Szenerie ein Alltagsmensch mit seiner Alltagsvernunft erdacht und mit einem Allerweltsspruch, einem *flatus vocis,* einem Stimmhauch, erschaffen haben kann, sondern es ist auch und vornehmlich zu fragen, welcher Stellenwert und Wahrheitsgehalt dem ‚Wahr'-Spruch von Candrakīrti selbst zukommt und worauf er rekurriert, um seine Gültigkeit zu untermauern.[248]

Dazu muß eines seiner Theoreme vorgestellt werden, das aus der derzeitigen Buddhologie weitgehend ausgeblendet wird und im Kontext seiner Doktrin von der Zweifachen Wahrheit steht. Dort argumentiert er nämlich sehr wohl mit Hilfe von Nur-Geist (*sems tsam* / *citta-mātra*) und Geistigkeit (*sems nyid* / *cittatva*), und zwar als Akt(ion)/Handlung (*las* / *karma*), Kreationsprinzip (*byed pa po nyid* / *kartṛtva*) und Urheber/Agens (*byed pa po* / *kartṛ*) der Welt der Lebewesen (*sems can 'jig rten* / *sattva-loka*) und deren Lebens-/Umwelt (*snod kyi 'jig rten* / *bhājana-loka*). Damit übersteigt er nicht nur das Sinnliche und Personale (*gang zag* / *pudgala*), sondern hebt dieses als Handlungssubjekt geradezu auf und bejubelt traditionsbedingt das Geistige (*sems kyi* / *caitasika*) oder den Nur-Geist (*sems tsam* / *citta-mātra*) ob seiner Überlegenheit (*gtso bo nyid* / *pradhānatā*), allein die ganze Welt (*'gro ba ma lus* / *jagat sarvam*) durch einen Actus, eine Tat hervorgebracht zu haben (*las las skyes* / *karma-jātam*). „Darum: wenn man einen permanenten Ātman als Handelnden verwirft, während man im verhüllend-konventionellen Sinne (*kun rdzob tu* / *saṃvṛtitaḥ*) sieht, daß Nur-Geist (*sems tsam* / *citta-mātra*) allein der einzige [Handelnde] ist, begreift man die Dreifachwelt (*khams gsum* / *tridhātu* / *trailokya*) als Nur-Bewußtsein/Nur-Geist (*rnam par shes pa tsam*

[248] Die an einem solchen 'Nominalismus' und Wahrheitsverständnis angebrachte Kritik formuliert D. L. Berger, Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgārjuna's *MMK* 24:18, pp. 55–56.

du / *vijñāna-mātra*).“[249] Wir hatten: Psycho-physisches Ich (*skandha-ātmā*) ≙ Person (*pudgala*) ≙ Welt (*loka*). Und wir haben: Dreifach-Welt (*trai-lokya*) ≙ Nur-Geist (*vijñāna-mātra*). Was folgt daraus, Meister Candrakīrti?

Entscheidend dabei ist aber, daß er das Geistige keinesfalls als eigenständiges Prinzip vor/über allem Sinnlichen (*gzugs* / *rūpa*) anerkennt, wie er es seinen Yogācāra-Gegnern vorwirft, wo dem Sinnlichen selbst der weltliche (*'jig rten* / *laukika*) Realitätscharakter abgesprochen würde. Die auf Geist (*sems* / *citta*) gestützte Lehre ist für ihn selbst anzuleiten, d.h. interpretationsbedürftig (*drang don* / *neyārtha*) und hat insofern nur Hilfsmittelcharakter (*thabs* / *upāya*).[250] Doch ach, Anleitung zu benötigen, das gilt für die anleitende, der Interpretation angeblich unbedürftigen (*nges don* / *nītārtha*) Lehre von Candrakīrti ebenso, dort scilicet, wo man klären will, welcher Status und Rang dem Universell-Geistigen einzuräumen wäre, mit dem er in gefährliche Nähe zum Vijñānavāda und dessen *actus purus* ‚absolut-bedingten Entstehens' kommt (ich nenne es einmal ‚*paratantra-pratītyasamutpāda*'). Man fragt sich angesichts dessen verdutzt, warum dieser ausschlaggebende Gedanke in seinem System nicht zum Tragen kam, um es zu tragen. Zur Gewährleistung einer ununterbrochenen Ableitungskette der Mehrwahrheiten-Lehre müßte das Geistige prinzipientheoretisch nämlich als übergreifende Bewahrheitungsinstanz oder

---

[249] Candrakīrti, Madhyamakāvatāra-Bhāṣya 6.84, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 182.15–18: *de 'i phyir de ltar bdag rtag pa byed pa po bkag nas kun rdzob tu sems tsam zhig kho na byed pa po mthong khams gsum rnam par shes pa tsam du rtogs pa yin no //*, meine Erläuterung in eckigen Klammern; ⟨tr.⟩ idem (1911), p. 239.

[250] Gesamtes Theorem mit Selbstdistanzierung: Candrakīrti, Madhyamakāvatāra(-Bhāṣya) 6.79–97, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 174.18–204.17; ⟨tr.⟩ idem (1910), pp. 355–358, (1911), pp. 236–259; cf. ⟨ed./tr.⟩ P. Fenner, pp. 244–249 (Haupttext); ⟨trr.⟩ C. W. Huntington et al., pp. 166–168, 246[107]–250[124] (Kommentar nur teilweise).

basale Geltungsgrundlage des Individuell-Mentalen anerkannt und herausgestellt werden.

Das Festhalten an der Relationalität von Geistigem und Sinnlichem im Bereich des Empirischen ist gegen den anscheinenden Transformationismus (*pariṇāma*) der Vijñānavādin-s unstreitig berechtigt, doch muß man sich anläßlich des darauf fußenden Vorwurfs an diese, die Außendinge oder das Objektive zu bestreiten, fragen, ob diese Bestreitung nicht dieselben Implikation hat, wie seine eigene Theorie, uns nämlich nicht die Dinge vor den Augen wegzudiskutieren, sondern anzuzeigen, daß sie die Eigenschaft eines realistischen Ansich nicht an sich haben, indem sie durch das Psycho-Mentale konstituiert sind,[251] und da vom metatheoretischen Standpunkt aus die Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Geistigem selbst wiederum nur durch Geistiges konstituiert sein kann und auch ist, sind die Dinge eben auch nur als i m Geistigen konstituiert denkbar (kein denkender Mensch war des Seins je ohne Bewußtsein bewußt und wird es je sein: so banal ist anspruchsvollste Philosophie). Insofern ist die ganze Auseinandersetzung eine Frage der Perspektive, d. h. der Meta-Metaperspektive, die bei Candrakīrti in expliziter Form eben fehlt, versteckt mit dem (soeben zitierten) Eingeständnis, daß das alleinig Tätige und der Dreischichtenkosmos – gemeint ist die im ›Kanon‹ geltend gemachte Stratifizierung der Wandelwelt (*saṃsāra*) in die Sphären des Leidenschaftlichen (*kāma-loka*) (λ_1), Formhaften (*rūpa-loka*) (λ_2) und Formlosen (*arūpa-loka*) (λ_3)[252] – im

[251] Cf. M. Ichigō, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1985), pp. LXXXVIII–XCVII; idem, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1989), p. 181; J. Blumenthal, The Ornament of the Middle Way, pp. 137–175; hinsichtlich Vasubandhu: E. Shulman, Vasubandhu on Truth and Subjectivity, pp. 47, 50–56.

[252] Zur Dreisphärenwelt (*tridhātu/trailokya*) in struktureller Hinsicht Genaueres im Indien-Teilband der nächsten Abteilung.

konventionellen Sinne Nur-Geist sei, jedoch sehr wohl beansprucht wird, und das fast wie im Vijñānavāda, in welchem die Kategorie prinzipientheoretisch zwar ausdrücklich vertreten, in ultimativer Hinsicht aber ebenso für null und nichtig erklärt wird.

Das kann nur heißen, daß wenn bei Nāgārjuna nach konsekutiver oder gar hierarchischer Lesart des Verses ›MMK 24.18‹ vom Begreifen des Verhältnisses von Begreifbarem ≙ Objekt ≙ *grāḥya* ≙ *dharma* ≙ *vastu* ≙ *pratītya-samutpanna* ≋ *pratītya-samutpāda* und Begriff ≙ Subjekt ≙ *grāha*(*ka*) ≙ *nāma* ≙ (*vi-*) *kalpa* ≙ *pratītya-samutpāda* ≙ *śūnyatā*) die Rede ist,[253] weder nur das Begreifbare noch ausschließlich der Begriff davon gemeint sein kann, da ja der Zusammenhang beider als das Zu-Begreifende zur Debatte steht (*prajñaptir-upādāya*). Insofern geht es hierbei gar nicht um das Ich oder die Welt, und ob diese aus jenem oder jenes aus dieser herzuleiten ist, vielmehr muß es sich bei einem solchen Begreifen um das einer Instanz handeln, die beide Konstituenzien umfaßt und damit überragt. Nicht umsonst setzt Johann Gottlieb Fichte, der in den »drei Grundsätzen« seiner ersten, der ›Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre‹ aus dem Jahre 1794, den entsprechenden Zusammenhang entlang der Kategorien »Ich«, »Nicht-Ich« und »Teilbarkeit« expliziert,[254] für die weltkonstitutive Funktion von Sprache, wie in den Registern der Gesamtausgabe seiner

[253] Alle hier genannten Termini sind in den als authentisch geltenden Werken Nāgārjuna's nachweisbar und im hier vorliegenden Buch belegt.

[254] Cf. J. G. Fichte, GA, 1.2.255–282 (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre), FW, 1.91–123. B. Dâs, The Science of Peace, besonders pp. 91–97, sieht in den »drei Grundsätzen« der ›Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre‹ Fichtes ein Äquivalent für seine Vedānta-Weltformel *Aham Etat Na* (≙ *A U M*) = *Ego Non-Ego Non* (*est*): Ich, Nicht-Ich (ist) Nicht, wobei *etat* (dies) *anaham* (Nicht-Ich) bedeutet, cf. o.c., p. 81: „Was wir suchen, wird durch die Komprimierung der drei Schritte von Fichte zu einem erreicht …".

Werke zu verifizieren ist und im Fortgang meiner Ausführungen noch ersichtlich werden wird, neben anderen den Begriff „Urbegriff" und, in Anspielung auf den Prolog des ›Johannes-Evangeliums‹, das Wort „Wort" (*verbum* / *lógos*). Innerhalb gewisser früher indischer Traditionslinien der Spekulation hat diese Funktion die Kategorie *vāk,* Rede, Sprache, Stimme, Aussage, Idee, Geist, oder *nāma,* Name, Begriff, Bewußtsein, Idee, Geist, inne, ganz früh wohl auch *bráhman,* das Zauber-Wort des Priesters. Und auch in der Urschrift des Daoismus, dem ›Dàodéjīng‹, ist ein solcher Gedanke, wie im abschließenden Teilband des zweiten Bandes meiner Studie berichtet werden wird, in Form des „unveränderlichen/immerwährenden Namens" (常名 *cháng míng*), des „nicht vergehenden/untergehenden Namens" (名不去 *míng bù qù*) bzw. anfänglichen (始 *shǐ*) Namens (名 *míng*) nachweisbar.[255]

Aus den vollzogenen Reflexionsschritten ist nun also zu schließen, daß wir uns bei unserer Welt- und Ich-Wahrnehmung auf der einen Seite, der des Begriffs/Begreifens (Bewußtseins), in der bloß iterativen Tautologie (*punar-uktva*), dem gehaltlosen Zirkelschluß (*cakraka-āśraya*) und nichts sagenden wechselweisen, diallelischen (Kurz-)Schluß (*anyonya-/paraspara-āśraya/parasparā-apekṣa*) der »Logik« unseres in sich kreisenden Re-flektierens und ringförmigen (S-)Ich-Wissens, auf der anderen Seite, der des Begriffenen (Seins), existentiell im leeren Daseins-, Lebens- und Werdekreislauf (*bhava-cakra/saṃsāra*) von (Wieder-)Geburt, Alter, Krankheit und Tod (pāl. *jāti-jarā-vyādhi-maraṇa*) drehen. Ebenso jedoch, daß wir aus dem Werdekarussell aussteigen können, sobald wir des Uns-im-Kreise-Drehens überdrüssig sind, da wir eigentlich immer schon draußen sind. Die buddhistische Ikonographie versinnbildlicht den circulus vitiosus des gewußten Seins dadurch, daß

[255] Cf. Lǎozǐ, Dào-dé-jīng 1; 21; 32, ⟨ed./tr.⟩ T. Izutsu, pp. 28–29; 64–65; 88–89.

sie die Nabe des Rades der Wiedergeburten (*bhava-cakra*) um das Zentrum des Daseinskreises, bestehend aus den drei psycho-mentalen Grundübeln, den Wurzelursachen (*hetu*) der Verhaftung (*kleśa*), im 1) Fühlen, 2) Wollen und 3) Erkennen: 1) Leidenschaft, Begehrlichkeit, Gier, Haften, Verlangen (skr./pāl. *rāga/lobha*); 2) Haß, Abneigung, Feindschaft, Aversion, Zwietracht, Abscheu, Bosheit, (*dveṣa* / *dosa*); sowie 3) Verwirrung, Konfusion, Verblendung, Wahn, Illusion (skr./pāl. *moha*), in Gestalt dreier Tiere: 1) eines roten Hahnes; 2) einer grünen Schlange; und 3) eines schwarzen Ebers darstellt, die sich, zu einem Zirkel geformt, gegenseitig in den Schwanz beißen[256] und so in ihrer ent–setzlichen Sichselbstsetzung, soll heißen, ihrem wesenleeren, da re–lationalen Hervor- und Zurückgehen, einen ‚Ouroboroid' formen, der sich, als Umkreis um die bewegungslose Nabe[257] des Werderades geschlungen in sich verbeißt.

Daß beide Seiten, die logische wie die ontische, nur in wechselseitiger Abhängigkeit, onto–logisch also, existieren, wird schon im ›Saṃyutta-Nikāya‹ angedeutet und mit einem Gleichnis veranschaulicht, nämlich „daß Auffassungskraft/Erkenntnis [*viññāṇa*] und Name und Form [*nāma-rūpa*] einander stützen wie zwei Strohballen [*dve naḷakalāpiyo,* zwei Schilfrohrbündel], die gegeneinander lehnen; wenn es jemand gelingt, einen der beiden umzustoßen, dann fällt [auch] der andere zu Boden und alles, was von den zwei Ballen getragen wird. Wenn es gelingt, die Auffassungskraft/Erkenntnis oder Name und Form zu eliminieren (…), dann wird [auch] das je andere eliminiert sowie die verbleibenden Bedingungen des

---

[256] Cf. L. A. Govinda, Grundlagen tibetischer Mystik, pp. 285–286.

[257] Zum Symbol der Nabe, Achse, Türangel oder Kompaßmitte in den metaphysischen Traditionen der Welt cf. das Stellenverzeichnis in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, p. 31[6], und in der folgenden Abteilung des Werkes hier auch zur Töpferscheibe.

abhängigen Entstehens. … Das Sutta dehnt das Bild auch auf die folgenden Glieder des bedingten Entstehens aus, legt dies zumindest nahe. Gegen die zwei Rohrbündel, die sich gegenseitig stützen, sind weitere Rohrbündel gelehnt. Wird eines der zwei zentralen Rohrbündel weggezogen, dann fällt nicht nur das andere um, sondern auch der ganze dagegen gelehnte Rest, eins nach dem andern. Gegen Ende des Sutta hat dann *viññāṇa* [Erkenntnis] inkonsequenterweise wieder die sonst genannten Bedingungen *saṅkhārā* [Motive] und *avijjā* [Unwissenheit]."[258]

Die „Absolutheit" der Leere entpuppt sich, ihrer begrifflichen Umschreibung, d.h. Umschlingung geschuldet, selbst als relativ, hohl und leer.[259] Damit wird die Unterstellung

---

[258] T. E. Vetter, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, pp. 59–60 … idem, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, pp. 98^{26}–99, mit Bezug auf die Quellenschrift Saṃyutta-Nikāya 12.67.26, ⟨ed.⟩ L. Feer, 2.114, meine Ergänzungen und Übersetzung der Pāli-Begriffe zwischen eckigen Klammern. Die Bedeutung von *viññāṇa* und *nāma* im Buddhismus ist mehrschichtig und mitunter nicht konsistent; da deren jeweilige Klärung eine Studie für sich erforderte, muß ich mich, was zur Illustration des Arguments von der gegenseitigen Abhängigkeit von Bewußtsein und Sein ja genügt, mit dem Oberflächenverständnis der unstimmigen Überlieferungsstelle hier zufriedengeben, indem ich mit Verweis auf das Zitat nochmals betone, daß sie den zwölfgliedrigen Konditional- oder Kausalnexus des Entstehens und Vergehens (*paṭicca-samuppāda*) expliziert; cf. auch meine hierzu relevante Anmerkung unten zu *nāma* als Daseinsfaktor (*skandha* / *khandha*) betreffs Nāgārjuna, Acintya-Stava 35.

[259] Cf. H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 119–120 (Mittlere Akademie, Sēngcàn), 183^{+275}–185 (Proklos), 199^{302}–201 (Euagrios Pontikos, Hl. Antonios, Maximus Confessor, Dionysios Areopagita, Meister Eckhart), 218–222 (Dionysios Areopagita, Clemens Alexandrinus), 551–559 (Majjhima Nikāya, Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Vasubandhu, Yogavāsiṣṭha, Śaṅkara, Meister Eckhart, Angelus Silesius, Clemens Alexandrinus, Plotinos, Iacopone da Todi, J. G. Fichte, E. Husserl), 614–620 (Aṣṭāvakra-Gītā, Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, Yogavāsiṣṭha, Kena-Upaniṣad,

abgewehrt, die von vielen in Nietzschescher Manier und von sogenannten Analytischen, ‚post-metaphysischen' oder ähnlich hyper- und pseudokritischen Philosophen an Absolutheitslehren herangetragen wird und mehr über ihre eigene Weltsicht bzw. deren Verzerrtheit aussagt als über diese, daß nämlich das Absolute als Transzendentes eine Hinterwelt darstelle und gewissermaßen eine über die Daseinswirklichkeit gestülpte Käseglocke sei oder qua Totalität eine Art Seinskloß oder Wirklichkeitsklumpen bilde.[260] Dabei wird zu gerne vergessen, daß

Damaskios, Augustinus). Allegationen aus dem antiken Schrifttum aller bedeutenden Philosophietraditionen werde ich evtl. noch vorlegen.

[260] So eklatant das Verständnis des »Absoluten« bei A. N. Whitehead, Process and Reality, p. 7. Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß in vielen Metaphysiken das Bedingen des Unbedingten und die Verabsolutierung des Nichtabsoluten wider anderslautender Beteuerungen praktiziert wird. Eine kurze und bündige Interpretation des Madhyamaka im Hinblick auf die Vermeidung des „Irrtums unangebrachter Absolutheit" gibt K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, pp. 19, 37–42; die Formel könnte von A. N. Whitehead, Process and Reality, p. 7: „Irrtum unangebrachter Konkretheit", übernommen und unausgesprochen gegen dessen Verständnis des Absoluten gewendet sein, ein Verständnis, das dieser jedoch monistischen Lehren, z.B. dem Spinozismus oder Absoluten Idealismus (gemeint ist vor allem F. H. Bradley) unterstellt und selbst kritisiert, während er gewissen indischen und chinesischen Strängen des Denkens das gegensätzliche Extrem des Organizismus zuschreibt und an angegebener Stelle resümiert: „Die eine Seite macht den Prozeß zum letzt(gültig)en, die andere Seite macht das Faktum zum letzt(gültig)en." Ein grotesk mehrdeutiges Verständnis vom »Absoluten« hat A. Schopenhauer; da ich entgegen meinem Wunsch nicht erwarte, dazu noch in einer Studie Stellung nehmen zu können, notierte ich hier die wichtigsten Passus zur eigenständigen Verifikation: A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, 1.377–379, 1.649–650 (Die Welt als Wille und Vorstellung 1 §53 und Anhang); 2.61, 2.240 (Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Kap. 4 und Kap. 17); 3.52–56, 3.137–138 (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde §20 und §34); 3.500 (Die beiden Grundprobleme der Ethik, Vorrede zur ersten Auflage); 4.140–142 (Fragmente zur Geschichte der Philosophie §13); 4.203, 4.227–228 (Über die Universitäts-Philosophie); idem, Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden, 1.135, Nr. 233, 1.435, Nr. 639; 2.316–317, 2.325–326;

selbst dann, wenn in gewissen Lehren oder von deren Deutern neben der Absolutheits-Kategorie andere Bestimmungen für diese gegeben werden, beispielsweise »Sein«, »Bewußtsein«, »Erleuchtung«, »Erlösung«, »Nichts«, »Undenkbares«, »Ungegenständliches«, »Transzendenz«, »Eines«, »Nonpluralität« »Ursprung«, »Grund«, »Abgrund«, »Gott«, »Gottheit« etc. etc. bzw. deren jeweilig entsprechenden Ausdrücke in anderen Philosophiesprachen, diese meist nur Platzhalter für das denkerisch und damit ontologisch, epistemologisch oder wie auch immer -logisch Undarstellbare darstellen und insofern nicht etwas, kein Ding(liches) bedeuten können und dürfen, wenn sie nicht den durch die oberste Kategorie diktierten Sinn konterkarieren wollen (man denke hier an die Austauschbarkeit der Transzendentalien der mittelalterlichen christlichen Philosophie). Entsprechendes sollte selbstverständlich auch für heutzutage als unumstößlich geltende Größen der Naturbeschreibung gelten. „Wenn man … zusammenfaßt, kann man mit sehr großer (*fast* absoluter!) Sicherheit behaupten, daß die Relativität das Gegenteil der Verabsolutierung ist und daß in der Natur keine absoluten, idealen Gegenstände mit null- oder unendlichen Parametern existieren können (…). Trotzdem gibt es in den Naturwissenschaften viele Beispiele dafür, daß solche Parameter als Bestandteile von modernen »Standardmodellen« der Physik, Kosmologie usw. angewendet werden.“[261] Von einem reifizierten Verständnis des »Absoluten« gehen aber, das noch zum Abschluß dieses Gedankens, die meisten derjenigen aus, die Interpreten des Madhyamaka, welche mit diesem Terminus operieren, dessenthalben der Fehlinterpretation bezichtigen.

3.10, Nr. 32, 3.375, Nr. 254, 3.403–404, Nrn. 10–11; idem, Briefe an Julius Frauenstädt vom 21. 8. und 24. 8. 1852, ⟨ed.⟩ A. Hübscher, Gesammelte Briefe, pp. 290–291, Nrn. 280–281.

[261] O. Oesterle, Goldene Mitte, p. 17, Fettung von mir durch eine andere Schrift (Font) ersetzt.

Mit den Worten Meister Nāgārjuna's: „Die ganze Welt (λ_1) ist bloßer Name/Begriff (λ_2); also wurde von Dir (λ_5) hoch und heilig verkündet. Ein von der Benennung (λ_2) getrenntes Benennbares (λ_1) ist nicht evident/existent; deshalb wurden alle Geistgegenstände/Phänomene (λ_1) als »bloße Vorstellung« (λ_2) aufgewiesen. Das Vorstellen selbst, mit Hilfe dessen Leeres vorgestellt wird (λ_3), wurde nichtseiend genannt (λ_4)."[262] Im sogenannten buddhistischen Idealismus, dem Vijñānavāda oder Yogācāra, nämliches. Das verwundert dann nicht, wenn man weiß, daß die Bedeutung von »Name« (*nāma*) in der indischen Philosophie, wie bereits erwähnt, schon von den frühesten Zeiten an mit dem Vermögen identifiziert wurde, das die Fähigkeit besitzt, diese zu geben: Geist oder Verstand.[263] „Diese Geistgegenstände/Phänomene (λ_1) sind wesenlos, der

[262] Nāgārjuna, Acintya-Stava 35–36: *nāma-mātraṃ jagat sarvam ity uccair bhāṣitaṃ tvayā | abhidhānāt pṛthag-bhūtam abhidheyaṃ na vidyate ‖ kalpanā-mātraṃ ity asmāt sarva-dharmāḥ prakāśitāḥ | kalpanā-apy asatī proktā yayā śūnyaṃ vikalpyate ‖*; ein annähernd äquipollenter Vers, »MMK 24.7«, wird unter dem Aspekt der Zweifachwahrheit im Kapitel 3.4 angeführt; cf. idem, Lokātīta-Stava 19; in idem, Śūnyatāsaptati-Kārikā 60, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, pp. 60/61, werden die Anhaftungen/Laster als durch vorstellend-unterscheidende Ideenbildung (*vikalpa*[*na*]) zustandekommend (*rnam par rtog pa*) und dieses Vorstellungskonstrukt (*kalpa*[*nā*]) als nicht wahrlich so (*na tathya/bhūta*), als nicht wirklich also, expliziert (*rtog de 'ang yang dag nyid du med*). Zu *nāma-mātra* in Nāgārjuna, Acintya-Stava 35, folgender Hinweis: *nāma* ist im buddhistischen Kontext nicht nur Name, Sprache, Begriff, sondern die vier das Psychische ausmachenden Persönlichkeitsfaktoren (*skandha*), also das *nāma* von *nāma-rūpa*. Cf. auch C. Lindtner, *Cittamātra* in Indian Mahāyāna until Kamalaśīla, pp. 160–170. Ad Nāgārjuna, Acintya-Stava 35–36, cf. C. Lindtner, Nagarjuniana, pp. 152/153, mit zusätzlichem Hinweis auf Nāgārjuna, MMK 22.11.

[263] Die Forschungsresultate dazu machen gewissermaßen das Werk von M. Falk, Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa, aus; wichtigste Stellen sind zu finden in o.c., p. 207, Index, s.v. *nāma* und den verzeichneten verwandten Wörtern.

Einbildung entsprungen (λ_2). Das Einbilden, durch das »leer« gedacht wird (λ_3), ist dabei selbst leer (λ_4).“[264]

Indem sich in den beiden Zitaten die jeweils erste Bedeutung des Vorstellens (*kalpanā*), die Vorstellung der ganzen Welt (*jagat sarvam*) als bloßen Namen (*nāma-mātraṃ*) und Leeres (*śūnyaṃ*), sowie des Wähnens oder der Einbildung (*manyanāyāḥ*) der Phänomene (*dharmā*) als wesenlos (*asārakā*) und »leer« (*śūnyā-iti*), von der zweiten abhebt, in der eben das Vorstellen, sich miteinschließend, selbst (*kalpanā-apy*) als nichtseiend (*asatī*) unterscheidend vorgestellt (*vikalpyate*), sowie das Vermeinen oder Einbilden re-flexiv selbst (*sā-apy-atra manyanā*) als leer (*śūnyā*) gedacht (*manyate*) wird (auf das vijñānavādische Äquivalent *abhūta(pari)kalpa/asatkalpa*, den Nichtseiendes oder nichtseienden vorstellenden Geist, werde ich später noch kurz zu sprechen kommen),[265] stellt sich heraus, daß die jeweils ersten und zweiten Propositionseinheiten unterschiedliche Referenten haben: (leeres) Sensuales (λ_1) als leeres Mentales erkannt (λ_2); leeres Mentales selbst als leeres Mentales erkannt, d.h. Wissen über das Wissen (λ_3). Den nächst-nötigen, den Schritt aus dieser wissensbegrenzenden

---

[264] Laṅkāvatāra-Sūtra 10.10, ⟨ed.⟩ B. Nanjio, p. 265: *asārakā ime dharmā manyanāyāḥ samutthitāḥ | sā-apy-atra manyanā śūnyā yayā śūnyā-iti manyate ‖*. Meine Verdeutlichung in eckigen Klammern; cf. o.c. 10.175; 2.XXVII; 2.XXXIII; 2.IX.114/10.398; 2.IX.119/10.402b–403a, ⟨ed.⟩ B. Nanjio, pp. 288; 77; 87–88; 48/315; 48/316; Kapitelnummern nach ⟨tr.⟩ D. T. Suzuki, The Lankavatara Sutra; ein nahezu äquipollenter Vers, Laṅkāvatāra-Sūtra 2.145–146, ⟨ed.⟩ B. Nanjio, p. 88, wird unter dem Aspekt der Zweifachwahrheit im Kapitel 3.4 angeführt.

[265] Der Terminus *vikalpa* wird im Yogācāra sowohl für das differenzierend-identifizierende begriffliche Denken (λ_2) gebraucht als auch für den Geist, auf dessen einheitlichen, flußartigen Kontiguitäts-Grundlage (λ_3) dieses vollzogen wird; über die prekäre Mehrdeutigkeit vijñānavādischer Kognitionsbegriffe gemäß ihrer Zuordnung zu den jeweiligen Hypostasen oder Geiststadien (*svabhāva*) werde ich im Schlußkapitel noch einige klärende Bemerkungen machen.

Leer- bzw. Selbstverschlingung oder In-sich-selbst-Verschlingung bildet die Wissensentleerung, das Ablegen aller Schlingen: Verschlingung des Wissens durch Leerheit (λ_4).

Deshalb vermag Nāgārjuna denn auch kundzutun, daß eine Behauptung/These seinerseits so wenig existiere wie eine Bestreitung/Antithese: „Es gibt von mir aber keine Behauptung/These“.[266] „Weder lehne/weise ich irgend etwas ab noch auch ist/existiert irgend etwas Ablehn-/Abweisbares.“[267] Damit liegt er auf einer Linie mit der kanonischen Doktrin, daß weder der Erhabene noch irgendein Verkünder der Buddhalehre mit der Welt, diese aber mit ihnen disputiert,[268] und noch genauer, daß einer, der freudiges (*sukhāya*) ($-\lambda_1$), leidhaftes (*dukkhāya*) ($-\lambda_2$) wie auch leidlos-freudloses [= weder leidhaftes noch freudiges] Empfinden aufgegeben hat (*adukkham-asukkhāya pi vedanāya nibbindati*) ($-\lambda_4$) und insofern leidenschaftslos ist (*virajjati*), leidenschaftslos und insofern erlöst (*vimuccati*), erlöst (und) die Erlösung erfahrend [der Erlösung bewußt]:[269] daß das Geborenwerden zu Ende gebracht, die spirituelle Disziplin vollendet, das Zu-Tuende getan und ein Hier/Diesseits und Dort/Jenseits nicht mehr zu unterscheiden ist (*nâparam itthattā-ayâti pajānāti*), daß ein Mendikant (*bhikkhu*) mit erlöstem/ab–solutem Gemüt/Geist (*vimutta-citto*) weder irgend

---

[266] Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 29c: *na-asti ca mama pratijñā.* Cf. Āryadeva, Catuḥśataka 16.25, ⟨ed.⟩ K. Lang, p. 150.

[267] Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 63ab: *pratiṣedhayāmi na-ahaṃ kiṃcit pratiṣedhyam-asti na ca kiṃcit* |.

[268] Saṃyutta-Nikāya, 12.94.3, ⟨ed.⟩ L. Feer, 3.138: *Na-aham bhikkhave lokena vivadāmi loko ca mayā vivadati* ‖ *Na bhikkhave dhammavādī kenaci lokasmiṃ vivadati* ‖.

[269] Ob es sich hier um ein Bewußtsein von der Erleuchtungsbewußtheit handelt, was reflexionslogisch problematisch wäre, ist nicht zu entscheiden; ein weiteres Beispiel davon aus dem Pāli-Kanon: Majjhima-Nikāya 1.1.1 (1), wird im Fortgang meiner Darstellungen noch gegeben werden.

jemandem zustimmt noch irgend jemandem widerspricht (*na kenaci saṃvadati na kenaci vivadati*) [(–Λ)=(λ_5)], sondern das in/auf der Welt Gesprochene an-/verwendet, ohne daran zu haften (*loke vuttaṃ tena voharati aparāmasan ¯ti*) (λ_6).[270]

Sobald die Aussage (*prajñapti/prapañca/vākya*) »alles ist leer« einer metatheoretischen Prüfung unterzogen wird, kommt zum Vorschein, daß sie qua Selbsteinschluß selbst zur (All-)Menge des Leeren zu zählen ist.[271] Entsprechend stellt der Meister hinsichtlich des Wesens seiner eigenen Feststellung, daß

---

[270] Cf. Majjhima-Nikāya 2.3.4 (74), ⟨edd.⟩ V. Trenckner / R. Chalmers, 1.500: *Evaṃ passaṃ Aggivessana sutavā ariyasāvako sukhāya pi vedanāya nibbindati, dukkhāya pi vedanāya nibbindati, adukkham-asukkhāya pi vedanāya nibbindati, nibbindaṃ virajjati, virāgā vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttam ¯iti ñāṇaṃ hoti; khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ nâparam itthattā-ayâti pajānāti. Evaṃ vimutta-citto kho Aggivessana bhikkhu na kenaci saṃvadati na kenaci vivadati, yañ ¯ca loke vuttaṃ tena voharati aparāmasan ¯ti.*

[271] G. Priest, The Structure of Emptiness, versucht Leerheit mit Hilfe der non-well-founded set theory als Menge von nicht-wohlfundierten Mengen zu demonstrieren, wobei diese nicht leere Menge, also wohlfundiert, sondern selbst wiederum nicht-wohlfundierte Menge sei; die von ⟨tr./com.⟩ L. Geldsetzer, Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte, pp. 159–165, vorgetragene Abwertung des Denkens Nāgārjuna's durch die Supposition, daß es ihm an Einsicht in das logische Wesen von Begriffen, Begriffsbildung, Junktoren und Quantoren fehle, cf. o.c., p. 164: „Anders als im »Querverhältnis« positiver und negativer Nebenarten durchschaute Nagarjuna offensichtlich nicht den »vertikalen« Identitäts- und Unterschiedszusammenhang der Begriffe in ihrem Allgemeinheitsgefälle." deutet darauf, daß zitierter Autor den Verfahrens- und Verständniszusammenhang des Denkens Nāgārjuna's nicht durchschaute; der Vorwurf von l.c.: „So hätte Nagarjuna die Leerheit (shunyata) als gemeinsames generisches Merkmal aller Begriffe und somit als einziges Merkmal des Begriffs »Begriff« ausweisen können. Sein Verfahren aber erlaubte ihm nur, dieses Gattungsmerkmal der Leerheit für jeden einzelnen Begriff besonders nachzuweisen, was ersichtlich recht unökonomisch ist." ist, wie die Texte, expressis verbis ausweisen und von mir nachgewiesen wurde und wird, fabulös, wie allein die dritte Sinneinheit von ›MMK 24.18‹, *prajñaptir-upādāya,* beweist.

'Bedingtsein (*pratītya-bhāvo*) gleich Leere (*śūnyatā*) und diese gleich der Nichtansichseiendheit (*asvabhāvatvam*) (λ_2) des Seienden (*bhāvānāṃ*) (λ_1) ist',[272] mit einem allein aus der Formulierung abzulesenden metatheoretischen Bewußtsein fest: „diese Aussage ist nicht ansichseiend" (*na svābhāvikam-etad-vākyaṃ*) (λ_3).[273] Vielmehr sei (*syāt*) sie als Abhaltung, Zurückweisung, Ablehnung, Bestreitung oder Denegation (*pratiṣedha*) dem Vorgang gleich (*tathā-eva*), bei welchem ein fingiertes Wesen ein fingiertes Wesen (*nirmitako nirmitakaṃ*) oder ein erzauberter Mensch (*māyā-puruṣaḥ*) einen durch seinen eigenen Zauber Hervorgebrachten (*svamāyayā sṛṣṭam*) zurück- bzw. von etwas abhält (*pratiṣedhayeta*) (λ_4).[274] Insofern kann sie, auch wenn sie auf ihrer Geltungsebene und von dieser aus geprüft, unumstößlich ist, keinen Anspruch erheben, metaphysische Wesens- und dieserart Letztbestimmung zu sein. Diesbezüglich geht es ihr wie allen anderen von ihr aus der Metaposition heraus als unhaltbar entlarvten Dogmen auch. Insofern sie als solche, als selbst unhaltbar nämlich, erkannt werden, tragen sie als Metametaphysik zur Überwindung der Metaphysik, soll sagen, ihrer selbst bei. „Die metametaphysische Überwindung der Metaphysik vollzieht sich .. noch als Metaphysik und das heißt im Widerspruch mit sich selbst."[275]

Freilich handelt es sich dabei noch nicht um eine Überwindung, sondern bestenfalls um die Einsicht in deren Forderung, Möglichkeit, ja Notwendigkeit. Der theoretisch unvermeidbare

---

[272] Cf. Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 22.

[273] Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 24 (+29); cf. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, ⟨tr.⟩ E. Conze, p. 274; Śrīharṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, pp. 131, 1340, ⟨tr.⟩ G. Jha, 1.42, Chap. 1 § 93; 2.705, Chap. 4 § 205; C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 306.

[274] Cf. Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 23.

[275] R. Ferber, Notizen zu Platos Höhlengleichnis, p. 425.

Widerspruch wird nämlich erst dann faktisch vermieden, wenn vollzogen ist, wozu die unter dem Begriff »*pratiṣedha*« (gebildet aus *prati-√sidh*) gefaßte Theorie in der Praxis auffordert: abwenden, abhalten, Einhalt gebieten, abweisen, ablehnen, untersagen, sich weigern, zurückhalten, wegjagen, vertreiben. Die Nähe dieses vom Erkenntnistheoretischen bis hin zum Weisheitspraktischen reichenden Begriffs zu den Konzepten von *nirodha, upaśama, prahāṇāya* etc. fand in der Forschung bisher keine Beachtung und ist von daher entlang der Quellenschriften erst noch zu überdenken. Für transkulturell-komparativ Interessierte möchte ich noch kurz erwähnen, daß eine analoge Ambiguität oder Sinnüberlappung bzw. Deutungsunsicherheit und -ungenauigkeit bei den Begriffen Verneinung, Bestreitung (*apóphasis* / *negatio*) gegenüber Aufhebung, Beseitigung (*anaíresis* / *remotio*) der abendländischen Philosophietradition besteht.[276] Erst was jenseits der Logik ist, kann weder logisch noch unlogisch sein. Wo das nicht beachtet wird, muß die Spekulation natürlich im Unlogischen enden, wovor schon Proklos aus Byzanz (412–485) mit aller Deutlichkeit warnte: „Proklos argumentiert .., daß das Widerspruchsprinzip nur in jenen Bereichen gilt, in denen propositionales Wissen möglich ist. Wenn wir zu einer Ebene jenseits allen Erkennens und Sprechens aufsteigen, verschwindet die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit.“[277]

---

[276] Klare Gedanken zur Unterscheidung von Beseitigung/Aufhebung (*aphaíresis*) und Verneinung (*apóphasis*) äußert Gregorios Palamas, Triades 1.3.19 = ⟨ed./tr.⟩ J. Meyendorff, p. 151.11–26.

[277] C. Steel, Beyond the Principle of Contradiction?, p. 597. Mit der Einschätzung der christlichen Negativen Theologie durch den zitierten Autor kann ich, wie unter Heranziehung meiner bisher erschienenen Studien mühelos ersichtlich ist, nicht einverstanden sein, da darin die Erheblichkeit des vierten Lemmas, und damit die Überwindung des Sprachlichen, unterschätzt wird. Zum Jenseits von Affirmation und Negation, Wahrheit und Unwahrheit bei Proklos cf. auch idem, “Negatio

Es ist nur folgerichtig, wenn auch der Aussage über die Bedingtheit und finale Nichtigkeit eben dieser Aussage nicht mehr denn die Funktion einer Projektion, Übertragung, Überlagerung, (Dar-)Über–legung, Beilegung oder Zuschreibung (*samāropa*),[278] und einer metaphorischen, nicht realistisch verdinglichenden Sprechweise zuerkannt wird. Das gängige indische Gleichnis für die Überformung des Wirklichen durch Unwirkliches (*upādhi/adhyāsa/adhyāropa/samāropa*) – sollte man es vielleicht eher umgekehrt ausdrücken oder Überformung des Unwirklichen durch Unwirkliches nennen? – ist die Seil-Schlange (*rajju-sarpa*): ein Strick wird (des Nachts) irrtümlich für eine Schlange gehalten und führt dieserart zu realen Folgen fataler Art, die so weit reichen können, sich dabei zu Tode zu erschrecken. Entgegen der Meinung übereifriger

---

negationis", pp. 359–360.

[278] Cf. Nāgārjuna, MMK 16.10; idem, Acintya-Stava 46; zur Bedeutung des Fachbegriffs im Madhyamaka bzw. Mahāyāna cf. T. Tanji, On *Samāropa*, pp. 351–368; in o.c., pp. 360–365, wird die Nähe zwischen *samāropa* und der Sphäre des Konventionellen und Verhüllten (*vyavahāra/saṃvṛti*) aufgewiesen. Um die Frage von T. J. F. Tillemans, What are Mādhyamikas refuting?, ob die Prāsaṅgika-s im Gegensatz zu den Svātantrika-s neben der Projektion des Ansichseins in die Alltagsdinge und -tatbestände diese selbst und damit die Geltung jeglicher gewohnheitsmäßigen Wahrheit bestritten hätten, zu beantworten, bedarf es m.E. nicht der Philosophie, es reicht der Alltagsverstand, um zu der Antwort von o.c., p. 234, zu kommen: „Kurz: für Śāntarakṣita, Kamalaśīla und sogar Candrakīrti schaut es wenigstens so aus, als ob das Widerlegen der Überlagerungen (i.e. der Verdinglichungen der Dinge eher denn der gewöhnlichen Dinge selbst) das ist, worum es sich beim Mādhyamika im wesentlichen handelt." Wer könnte denn die Dinge selbst widerlegen, und nicht vielmehr den Realitätsstatus, den wir ihnen zuschreiben? Aufgrund einer Tendenz des Prasaṅga zu einem tatsächlichen Anti-Realismus (ist das ein Nihilismus, ein Idealismus oder sonst etwas?), so heißt es weiter an genannter Stelle, fechte dieses jedoch die normalen Erkenntnismittel (*pramāṇa*) entschieden an, während das Svātantra, diese bis zu einem gewissen Grad zulasse und selbst in Anspruch nehme. Wie hängt das aber mit der Frage nach der Realität der Dinge zusammen?

Anti-Ontologen ist dieses Gleichnis nicht typisch für das Advaita mit seiner oft falsch verstandenen und von seinen Vertretern mitunter nicht zu Ende gedachten Lehre eines ontischen Substrats, auf das das durch die Magie der Māyā hervorgebrachte Irreale des Alltagsbewußtseins übertragen wird, und das von Anhängern und Exegeten eines vermeintlich authentischen Buddhismus gerne polemisch verwendet wird, um dem Advaita, seinen Deutern und den dadurch beeinflußten Interpreten des Madhyamaka (nicht durchweg zu Unrecht) die Behauptung einer geheimnisvollen und dem Normalbewußtsein verborgenen realen Hinterwelt (*sad-adhiṣṭhāna*) eines dinglichen/verdinglichten Absoluten zu unterstellen, während eine solche überhaupt nicht existiere (*nir-adhiṣṭhāna*).[279]

Vielmehr stammt es aller Wahrscheinlichkeit nach sogar aus dem Madhyamaka, innerhalb dessen durchaus anerkannt ist, daß eine Projektion nicht auf ein absurdes ontisches Garnichts vorgenommen werden, der Un(ter)grund, auf den projiziert wird, aber auch keinen Seinsrang von der Beschaffenheit der Projektionen innehaben kann. Strukturell ist es dabei einerlei, ob das, was überdeckt wird, Einzelnes ist, die Gegenstände, das Seiende, wie vorzugsweise im Madhyamaka, oder das Gesamt dieser Einzelnen als Idee, die Gegenständlichkeit an sich, entweder das Nur-Bewußtsein, wie im Yogācāra, oder das Sein, wie überwiegend im Advaita, da das Einzelne (Partikulare) nicht ohne das Ganze (Totale) und das Ganze (Totale)

[279] Der Vorwurf beruht, so er unangebracht ist, auf einer nicht stringent zu Ende durchgeführten Reflexion; ohne Anführung des Gleichnisses z. B. erhoben bei F. J. Streng, Emptiness, pp. 69–81; C. Gudmunsen, Wittgenstein and Buddhism, pp. 50–52. Zusammenfassende Diskussion verschiedener diesbezüglicher Konzepte in der indischen Philosophie bei P. T. Raju, Idealistic Thought of India, pp. 407–408, 427–429, 436–437, 439–441; der Vergleich, den T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 214–217, zwischen Vedānta, Vijñānavāda und Madhyamaka anstellt, ist m. E. irrtumsbehaftet und irreführend.

nicht ohne das Einzelne (Partikulare) gedacht werden kann, eins das andere also voraussetzt.

„Die spezifische Bedeutung von 'Abhängigkeit' der Prāsaṅgika-s ist 'Begründung kraft eines designativen Bewußtseins'. Phänomene hängen vom Denken in dem Sinne ab, daß nur wenn das Denken, das ein Objekt bezeichnet, existiert, dieses Objekt als (konventionell) existierend gesetzt werden kann, und wenn das Denken, das ein Objekt bezeichnet, nicht existiert, kann die (konventionelle) Existenz dieses Objekts nicht gesetzt werden. Da dies für alle Objekte gilt, existiert nichts inhärent. Es ist ähnlich dem, einem Seil zuzuschreiben, eine Schlange zu sein. Wenn ein geflecktes und eingerolltes Seil nicht klar gesehen wird, kann der Gedanke aufkommen, 'Dies ist eine Schlange'. Zu dem Zeitpunkt können das Gesamt der Teile des Seils und die Teile selbst überhaupt nicht als Schlange gesetzt werden; die Schlange wird nur durch das Denken zugeschrieben."[280]

Mit der Metapher der Seil-Schlange operiert nach derzeitigem Stand der Doxographie als einer der ersten, ja vielleicht als erster überhaupt, Āryadeva, der meisterliche Schüler des Meisters.[281] Für Bhavya ist sie u.a. ein Mittel, seinen mit den Madhyamavādin-s konkurrierenden Glaubensbrüdern der Yogācāra-Richtung den von diesen erhobenen Vorwurf des Nihilismus an jene[282] ironisch auf diese zurückzuwenden und ihnen

---

[280] J. Hopkins, Meditation on Emptiness, p. 37.

[281] Cf. Āryadeva, Hastavālanāmaprakaraṇa(-Vṛtti) 1, ⟨edd./trr.⟩ F. Tola / C. Dragonetti, On Voidness, pp. 6–7/9–10, cf. o.c., pp. XXIII–XXIV, 14^{43}–15; in der Note geben die Herausgeber und Übersetzer weitere Belegstellen aus dem Buddhismus an; eine zusätzliche Fundstelle im frühen Madhyamaka nennt S. B. Dasgupta, An Introduction to Tāntric Buddhism, p. 40: Āryadeva, Cittaviśuddhiprakaraṇa 67–68.

[282] Cf. M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 65–67, mit Zitat aus und Hinweis auf Asaṅga, Bodhisattvabhūmi 4, ⟨ed.⟩ N.

den vorgeblich in ihrer Lehre versteckten Nihilismus auszutreiben, daß nämlich die phänomenale Welt von Wahrnehmung/Objekt und Denken/Subjekt, die bei diesen als eines der drei bewußtseins-konstitutiven Urprinzipien den Namen »Ansichsein Vorgestelltes« (*parikalpita-svabhāva*) trägt, als bloß Vorgestelltes (Eingebildetes) überhaupt keinen Seinscharakter (*asat*) besitze und so den (alltagsweltlichen) Konsens aufhebe (*pratītir api bādhikā*), daß sie nicht pure Illusion (*bhrānti*) sei und die Dinge darum nicht vollständig zu negieren (*sarvathā-arthaniṣedha*) seien, weil auf diese Weise die Realität aufgehoben würde (*vastu-apavāditā*).[283]

Im Westen ist diese Verbildlichung sogar schon einige Zeit früher nachweisbar, dort allerdings in einem trivialen Zusammenhang ohne metaphysische Implikationen, und zwar in der Schrift ›De elocutione‹, die eventuell dem Aristoteles-Schüler und Staatsmann Demetrios von Phaleron (4./3. Jh.) zuzuschreiben ist, nach der neuesten Forschung jedoch auf das 2./1. Jh. datiert wird. „Häufig aber auch entsteht aus aufhörendem Schreck Freude, wenn man sozusagen umsonst erschrickt, z. B.

Dutt, p. 31; ⟨tr.⟩ J. D. Willis, On Knowing Reality, pp. 161–162; cf. o. c., pp. 110–113, mit Übersetzerkommentar.

[283] Cf. Bhavya, Madhyamakahṛdaya(-Vṛtti-Tarkajvālā) 5.55–56, ⟨ed./tr.⟩ M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 261–263/418–419; cf. Bhavya, Prajñāpradīpa 25.24, appendix, ⟨tr.⟩ M. D. Eckel, Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the *Prajñāpradīpa*, pp. 49–52; ⟨tr.⟩ idem, A Question of Nihilism, pp. 325–327. An der Stelle Bhavya, Madhyamakārtha-Saṅgraha 10, ⟨ed./tr.⟩ K. Del Toso, Il Madhyamakārthasaṃgraha di Bhāviveka, pp. 361–362; ⟨tr.⟩ C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 201[14], wird die Metapher, wie noch gezeigt werden wird, zur Verdeutlichung der falschen Wahrheit im Bereich der Verhüllung mit Konzeptualisierung benutzt.

wegen eines Seils als Schlange oder eines Backofens als (klaffender) Erdspalte, …“[284]

Eine dem Śūnyavāda entsprechende Reflexion um das sogenannte Absolute läßt sich mit geringen Sinnverschiebungen auch entlang der transzendentalphilosophisch verfahrenden »Wissenschaftslehre« von Johann Gottlieb Fichte vollziehen: „Die Wirklichkeit (λ_1) ist eben nicht *wirklich.* Als Nichts (λ_2) läßt sie sich ableiten (λ_3), u. ists (λ_4).“[285] Die Erklärung für seine Feststellung zur Unerklärlichkeit des Wirklichen liefert Fichte gleich mit: „Absolut ist selbst ein relativer Begriff, nur denkbar im Gegensatze mit dem *relativen;* u. ich wünschte das K[un]ststük, den ersten ohne das lezte zu denken, angestellt zu sehen. … Wem die Absolutheit beigelegt wird, dem wird sie

[284] Cf. Demetrios, De elocutione 159.1–3, ⟨ed./tr.⟩ P. Chiron, pp. 47–48: *Pollákis dè kaì ek phóbou allassoménou gínetai cháris, ‘ótan dià kenẽs tis phobēthẽj, ‘oĩon tòn ‘imánta ‘ōs ‘óphin è tòn kríbanon ‘ōs chásma tẽs gẽs, …* Zum Autor und der Schrift lese man die Einleitung der zitierten Ausgabe. Die doxographische Information zur Ähnlichkeit zwischen der griechischen und indischen Seil-Schlange liefert meines Wissens als erster A. M. Frenkian, Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, coll. 217–224 (mit zusätzlichen Textstellen und Kommentaren aus der indischen Philosophie); neuerdings wieder T. McEvilley, The Shape of Ancient Thought, pp. 498–499; ausführliche Dokumentation der Metapher, auch in der Dichtung des Westens und Ostens, bei A. Koval, «Corde-serpent»; dieser sieht o.c., p. 165, zwar ihren ersten philosophisch durchdachten Gebrauch überhaupt innerhalb der Mittleren Akademie in Karneades' Erläuterung seiner drei Grade der Evidenz bei Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion hypotyposeon 1.227–229, aus dem festgestellten Umstand, daß dieser in der Geschichte der griechischen Philosophie jedoch unvermittelt auftauchte, ohne Not e silentio den (allerdings sehr zurückhaltend geäußerten) Schluß zu ziehen, daß die Griechen diesbezüglich Anleihen bei den Indern genommen hätten, Frenkians These damit bestätigend, ist philosophiegeschichtlich aus der Luft gegriffen.

[285] J. G. Fichte, GA, 2.9.289.2–3 (4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen 1805).

gerade dadurch genommen."[286] „Ich fodere Sie auf, zu erkennen, was Sie freilich nur durch intellektuelle Anschauung (λ_3) können, daß das absolute in der *AlsForm,* durchaus, u. schlechthin *leer* sey (λ_4). Was ist es denn weiter, als eben *das absolute* – u. damit gut. Es ist in einem bloßen leeren Repräsentanten (λ_2), ohne allen Gehalt, sein Gehalt (λ_1) ist nichts: Bloß u. lediglich ein *formales* absolute. – *Als* absolutes: und überhaupt mit allem *Als*: wird ihm denn dadurch etwas hinzugefügt .. Nein: diese Form ist drum durchaus *leer;* u. sie giebt nichts."[287] „Das absolute ist kein Faktum."[288] „Daß mir darum keiner sagt: *Was* ist das absolute."[289] „Wie man das Ansich auffassen möge, so ist es doch immer ein *Nicht-nicht ansich,* also bestimmt durch Negation eines ihm entgegengesetzten, somit als *Ansich,* selber ein relatives, Einheit einer Zweiheit und umgekehrt."[290] „Nun *sehen* wir aber, und *sehen ein* die Disjunktion in B[egriff] (λ_2) und S[ein] (λ_1). *Diese* Disjunktion daher, die wir bisher dem reinen Lichte zugeschrieben, ist ihm nicht zuzuschreiben, sondern nur der stellvertretenden Einsicht, oder dem Urbegriffe (λ_3) vom Lichte. Der Begriff rückt höher, das

---

[286] J. G. Fichte, GA, 2.9.195.5–11 (4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen 1805).

[287] J. G. Fichte, GA, 2.9.279.31–280.4 (4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen 1805), Emendation der Herausgeber in Frakturschrift; hier relevant die gesamten Passus GA, 2.9.279.8–281.9; 2.9.189.21–27*, 231.26–232.13, 240.15–241.11; idem, GA, 2.8.142/143.26–144/145.7 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.162–163.

[288] J. G. Fichte, GA, 2.13.54.30 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]), FW, 10.329.

[289] J. G. Fichte, GA, 2.7.30.17 (W. L. Innerer Geist. Konzeptionen zur Wissenschaftslehre 1804, Erster Vortrag); cf. idem, GA, 1.9. 110.23–111.21 (Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre), FW, 5.470–471.

[290] J. G. Fichte, GA, 2.8.223.28–31 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804, Copia) ≈ FW, 10.202.

wahre Licht zieht sich zurück = 0. Absolute Negation des Begriffes, welche für die Wl., die doch ihr Wesen im Begriffe hat, wohl ewig 0. bleiben dürfte (λ_4), und nur im Leben zur Position wird (λ_5).“[291]

Um auch noch dem Einwand schwer Belehrbarer gegen meinen Vergleich zuvorzukommen, hier ein sinngleiches Pendant aus dem buddhistischen Vakuismus: „Analysiert man (*brtags na* / *parīkṣate*) die Verhüllung (*kun rdzob* / *saṃvṛti*), wie sie erscheint (*'di ltar snang ba 'di* / *yathā pratibhāsate*) (λ_1), mit Hilfe logischen Denkens (*rigs pa* / *yuktyā*) (λ_2), wird nicht(s) erfaßt (*mi rnyed* / *alābha*/*aprāpta*); die Tatsache des Nicht-Erfassens [eben das Nicht-Erfassen] (*ma rnyed pa nyid* / *alabhamāna-tā*/*aprāpti-tva* [*alabhamāna-eva*/*aprāpty-eva*]) (λ_3) ist das Letztsinnige/Absolute (*don dam* / *paramārtha*(*-tā*)) (λ_4); deshalb ist [zunächst] die Verhüllung/Konvention (*kun rdzob* / *saṃvṛti*) zu verstehen (*shes par bya* / (*vi-*)*jñeya*).“[292]

---

[291] J. G. Fichte, GA, 2.8.147.4–10 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804, Copia) ≈ FW, 10.163; meine Erläuterungen in eckigen Klammern.

[292] (Pseudo-)Bhavya, Madhyamaka-Ratnapradīpa 9, Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5254, fol. 328a3–4 ≙ sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3854, fol. 261a1–2: *kun rdzob 'di ltar snang ba 'di* / *rigs pas brtags na 'ga' mi rnyed* // *ma rnyed pa nyid don dam yin* / *ye phyir kun rdzob shes par bya* //, meine Übersetzungsvarianten und erläuternde Einfügung in eckigen Klammern; Verstext auch bei J. B. Apple, An Early Tibetan Commentary on Atiśa's *Satyadvayāvatāra,* p. 316[129]; idem, An Early Tibetan Commentary on Atiśa's *Satyadvayāvatāra*: Diplomatic Edition with Introduction and Notes, p. 526[64], ad 14a6; ⟨tr.⟩ C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 173; bis auf den letzten Satzteil fast wortgleich: Atiśa, Satyadvayāvatāra 21, ⟨ed.⟩ J. B. Apple, An Early Tibetan Commentary on Atiśa's *Satyadvayāvatāra*: Diplomatic Edition with Introduction and Notes, p. 526, 14a6, ⟨tr.⟩ idem, An Early Tibetan Commentary on Atiśa's *Satyadvayāvatāra,* p. 315; ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, pp. 195/192; statt „deshalb ist die Verhüllung zu verstehen“, steht dort beschließend „die zeitlos-gegenwärtige Urgrundlage (*dharmatā*)“ (*ye nas gnas pa'i chos nyid do*).

3.4 Via drei nach vier und ‚fünf': Zweifachwahrheit (*satya-dvaya*), Absolutum (*na-ubhaya/madhyamā pratipat*), Abyssus (*catuṣkoṭi-vinirmukta/prapañca-upaśama*)

Wir erklimmen die letzte Sprosse der BewußtSeins-Skala von Vers 24.18 der ›Mūla-Madhyamaka-Kārikā Prajñā Nāma‹, des ›Traktats vom radikal Mittigsten, genannt Weisheit‹ oder des ›Wurzelhaften Traktats vom Zentralsten, genannt Weisheit‹. Handelt es sich dabei aber noch um eine Sprosse? Und war die Leiter überhaupt eine Leiter? Ich beginne meinen Antwortversuch, indem ich mich der Worte von Johann Gottlieb Fichte bediene: „Hier liegt nun, daß ich dies im Vorbeigehen bezeichne, die Stätte der Vernichtung unsrer selber in der Wurzel, d.h. sogar in der Intuition des Absoluten, was denn doch wohl ohne Zweifel unsre Wurzel seyn dürfte, und bisher dafür gegolten. Wer an dieser Stelle zu Grunde geht, der wird wohl keine Wiederherstellung von einem relativen, endlichen, und beschränkten erwarten. Zu dieser Vernichtung kommen wir nun nicht wie es sonst geschieht, durch Gedanken und Energielosigkeit, sondern durch das höchste Denken, das Denken des absolut immanenten Lebens, und durch die Aneignung der Maxime der Vernunft, der Genesis oder des absoluten Durch, welches hier seine Anwendbarkeit läugnet, und so sich durch sich selber vernichtet. – Alles ist aufgegangen in dem Einen = 0."[293]

Aufgehen der Null und in der Null als Resultat der Geistmathematik? Diese Rechnung geht doch nicht auf, wird man

---

Atiśa, wörtlich der Herausragende, ist der Ehrennamen von Dīpaṃkaraśrījñāna (982–1054).

[293] J. G. Fichte, GA, 2.8.169.13–22 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804, Copia) ≈ FW, 10.175. Die Struktur der »Wissenschaftslehre« wird methodisch konsequent von H. Gliwitzky, Einleitung in Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, pp. VII–LXVI, rekonstruiert und reflektiert.

sagen, zumindest nicht für die westliche Rationalität. So etwas sei doch allenfalls asiatischen Wirrköpfen zuzutrauen, so lange wenigstens, wie sie nicht die allgemeine Vorherrschaft in der Welt übernommen haben. Indem wir uns auf Urteile, und nicht auf Vor- und Fehlurteile, verlassen wollen, führen wir den begonnenen Reflexionsprozeß stringent fort und zu Ende, was heißt, seinem Ende entgegen. Was bleibt? Wir werden sehen – oder nicht(s) sehen. In drei Versen und keinem mehr liefert uns der Begründer der Null-Philosophie (Śūnyavāda) die Staffelung, die uns ermöglicht, unseren eigentlich letzten Reflexionsschritt zu tun. In diesen verkündet er die Lehre, die den Buddha-Dharma den Hörern verständlich machen und fortan eine zentrale Lehrmeinung des Mahāyāna bilden sollte, die Lehre von den Zwei Wahrheiten (*dve satye*) oder der Zweifachen Wahrheit (*satya-dvaya*).[294] „Die Bedeutung des Problems der zwei Wahrheiten, Wahrheit von *saṃvṛti* oder von der Erscheinung, Wahrheit von *paramārtha* oder absolute Wahrheit, ist im Großen Fahrzeug, im Vedānta, in der indischen Spekulation im allgemeinen und, kann man wohl sagen, in der Weltphilosophie, hoch.“[295]

„Die Kundgabe der Weisungen der Buddha-s basiert auf zwei Wahrheiten: sowohl der Wahrheit weltlicher Verhüllung

---

[294] T. E. Vetter, A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñā Pā Ramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, pp. 496–497, erklärt, daß die in der Prajñāpāramitā-Literatur vorliegenden Ansätze der Lehre von den Zwei Wahrheiten durch Nāgārjuna von dort zum Zwecke der Demonstration des Heilsvollzugs übernommen worden wären; die Gegenüberstellung der beiden Wahrheitsebenen ist auch in einem Pāli-Text, dem halb-kanonischen »Milindapañha« (dessen Urfassung vor der Zeitenwende entstanden sein könnte) nachgewiesen, cf. F. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2.541s, s.v. *saṃvṛti*.

[295] L. de la Vallée Poussin, Documents d’Abhidharma. Les deux, les quatre, les trois vérités, p. 159.

(*loka-saṃvṛti-satyaṃ ca*) (λ_2) als auch der Wahrheit im Letztsinne (*satyaṃ ca paramārthataḥ*) (λ_3). Diejenigen, die den Unterschied zwischen diesen zwei Wahrheiten nicht kennen, kennen das/die Prinzipielle/Dasheit (*tattvaṃ*) (λ_5) in der abgrundtiefen Buddhalehre nicht. Unabhängig von der Praxis (*vyavahāram*) (λ_1) wird der Letztsinn (*paramārtho*) nicht gelehrt (*deśyate*) (λ_2), und ohne den Letztsinn (*paramārtham*) verstanden zu haben (*anāgamya*) (λ_3), wird Nirvāṇa (λ_4) nicht erlangt/verwirklicht (*na-adhigamyate*) ($-\lambda_5$).“[296]

Daß der Ausgangspunkt der Abfolge die Welt der Verbergung (*loka-saṃvṛti*) samt ihrer Praxis und pragmatischen Sprachverwendung darstellt, ist innerhalb des Buddhismus unumstritten. „Die Begriffe *sammuti* wie *vohāra* tauchen in den frühen Lehrreden auf. *Sammuti* (von *sam* + √*man* »denken« abgeleitet) heißt buchstäblich »Übereinkunft/Vereinbarung« und deshalb »Konvention«. *Vohāra* (skr. *vyavahāra*) bedeutet »Gebrauch [Praktik/Verwendung]«.“[297] Bei der Übertragung des Terminus ins Sanskrit wurde Pāli *sammuti* zu *saṃvṛti*. Dieses Wort müßte nun eigentlich die angegebene Bedeutung von Konvention haben.[298] Im sanskritischen Mahāyāna wurde die Wortverbindung mit der Zeit aber ganz anders gedeutet, als

---

[296] Nāgārjuna, MMK 24.8–10: *dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharma-deśanā | loka-saṃvṛti-satyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ ‖ ye 'nayor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ | te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddha-śāsane ‖ vyavahāram-anāśritya paramārtho na deśyate | paramārtham-anāgamya nirvāṇaṃ na-adhigamyate ‖*.

[297] D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, Introduction, p. 17, meine Zugabe von Übersetzungsvarianten in eckigen Klammern; zu den Aspekten von *saṃvṛti* cf. J. L. Garfield / G. Priest, Nāgārjuna and the Limits of Thought, pp. 4–6; M. Tachikawa, An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna, pp. 23, 122, 125, 193, übersetzt *vyavahāra* stets mit „alltägliches Sprachhandeln“.

[298] Cf. F. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2.541, s.v. *saṃvṛti*.

Vorsilbe *saṃ-* , zusammen, mit, völlig, kombiniert mit einer Nominalbildung von √1. *vṛ,* umhüllen, verschleiern, verbergen, bedecken, zurückhalten etc. Daraus ergibt sich direkt die Bedeutung des Nomens *saṃvṛti*: Verhüllung (λ_1), weiter gefaßt, das Weltlich-Konventionelle oder Alltäglich-Relative. In den Gedankengebäuden der verschiedenen Schulrichtungen entspann sich nun eine belangvolle Auseinandersetzung darüber, was damit nun gemeint sein könnte.[299]

Auf das im Einzelfall vorliegende Verständnis war dann natürlich auch die Bedeutung des jeweils anerkannten Wahrheitsbegriffs zugeschnitten. Der Disput um die Vorstellungen über die Welt von Übereinkunft, Verschleierung und eine darin waltende oder darüber gesprochene Wahrheit war demzufolge eine nicht gerade unstrittige Angelegenheit. Allein die schon in den buddhistischen Urlehren allgemein akzeptierte dreifache Kennzeichnung (*tri-lakṣaṇa*) alles Gegenständlichen als wesenlos (*anātman*), vergänglich (*anitya*), und leidhaft (*duḥkha*)[300] impliziert die Erkenntnis und Anerkennung dessen, daß es eine Wahrheit ü b e r die gesamte Welt der Verbergung und Praxis (*loka-saṃvṛti-satya*) geben muß (λ_2). Wie dieser Topos im Madhyamaka diskutiert wurde, werde ich anschließend im Kontext reflexionsstruktureller Erwägungen darstellen.

---

[299] Cf. G. M. Nagao, Mādhyamika and Yogācāra, pp. 13–22 (An Interpretation of the Term "*Saṃvṛti*" (Convention) in Buddhism), wo zusätzlich ausgeführt ist, daß in gewissen buddhistischen Richtungen auch √1. *vṛt* drehen, rollen, sich ereignen, vorsichgehen, existieren etc. zur Erklärung diente; cf. auch H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 215–222.

[300] Man beachte, welche Mühe sich W. Rahula, What the Buddha Taught, pp. 57–58, gibt, die Wesenlosigkeit (*anattā*) auch für das Nirvāṇa zu reklamieren, um damit die Ansprüche des Orthodoxen zurückzuweisen, der für das Absolute Ātman-haftigkeit, Substantialität also, postulieren könnte; die Mühe ist jedoch, wie bereits gezeigt, umsonst, weil ein denkgewaltiger Vedāntin dies gar nicht tut: der Ātman ist auch diesem *nir-ātmā* bzw. *an-ātmya*.

Dies kann jedoch nicht ohne Berücksichtigung und Einbeziehung der Komplementärkategorie *paramārtha* geschehen. Sie gab keinesfalls weniger Anlaß zu Meinungsstreit. Das beginnt mit der Bestimmung des mahāyānistischen Fachbegriffs *parama-artha*. Der erste Wortbestandteil bereitet dabei keine Schwierigkeiten. *Parama* ist der Superlativ von *para,* fern, entfernt, äußerst, jenseits, letzt, überaus, über und hängt etymologisch mit skr. √*pṛ,* hinüber, zu Ende bringen, überwinden etc., gr. *peráō, péra,* engl. *far,* dt. *fern* zusammen. Der Terminus *artha* erstreckt sich über ein sehr weites Bedeutungsspektrum: Nutzen, Wohlstand, Reichtum, Besitz, (Hab und) Gut, Gegenstand, Sinn, Zweck, Ziel und Bedeutung etc. Wörtlich umfaßt *parama-artha* in unserem Zusammenhang die Konnotationen höchstes, fernstes Ziel, summum bonum, ultimative Realität, oberster Gegenstand, Endzweck, tiefster oder äußerster Sinn, Letztsinn, Hauptbedeutung. Man beachte, daß der terminus technicus zwei zu unterscheidende Bedeutungssphären übergreift, eine gnoseologische oder noetische: Bedeutung, Absicht, Intention, Zweck- und Zielbewußtheit oder Wahrheit, und eine ontologische oder noematische: den jeweiligen Gegenstand und Inhalt dessen, das Intendierte, Bezweckte, Ziel oder (das) Wahre, Absolute. Beides ist in dem Begriff »Sinn« vereinigt, weshalb ich ihn bevorzugt verwende.

Man kann *paramārtha* im Kontext des Verses ›MMK 24.10‹ in beiden Nennungen auffassen, wie man will, noetisch-epistemologisch, als Wahrheit oder Gewißheit über das Ziel oder noematisch-ontologisch, als Ziel selbst und Zweck, »Nirvāṇa« (zwischen Gänsefüßchen), ja sogar als beide zusammen , wobei die sich davon absetzende Begrifflichkeit von ›MMK 24.8‹: „Wahrheit im Letztsinne“ (*satyaṃ paramārthataḥ*), eher die zweite oder gar die dritte Variante nahelegt. Durch die zwei didaktischen Phasen, zum ersten das Lehren (*deśyate*), das in toten Worten geschieht, zum zweiten das Verstehen (*āgama*), das die sich eindenkende Verlebendigung von ihnen erfordert, wie

deren davon unterschiedene Vollendung, die Verwirklichung (*adhigama*) des Nirvāṇa, ist die epistemische Vierstufung unmißverständlich konstatiert. Die Wahrheit im absoluten Sinne von Śloka 24.8 übt dabei, wie aus der Diktion des gesamten Passus hervorgeht, die Funktion von *paramārtha-adhigama-satya* aus: ultimativer Sinn, letztmögliche Bedeutung und somit definitive Wahrheit (*satya*) über das summum bonum bzw. das Wahre/Realissimum (*paramārtha*), das Zu-Erlangende (*adhigamya*), »Nirvāṇa« eben, zu sein, indem es dieses zwingend erweist, überzeugend an es verweist (*deśyate*) und seine Verwirklichung, wörtlich: das zu ihm Hinaufgehen (*adhigama*) durch die Wahr–Nehmung, Erfassung, das kognitive Angekommensein, d.h. das Verstanden-Haben (*āgamya*) der vorangegangenen Belehrung oder Demonstration als erstrebenswert und erreichbar einleuchten läßt. Dabei handelt es sich um die das Reflektieren abschließende Wahrheit, direkt: über den Weg (letztwahr wissendes Nichtwissen) und indirekt: über das Ziel (letztwahr gewußtes Nichtwißbares), die der Diskursivität zu verstehen gibt, anzuhalten.

Dieserart nimmt die Letztwahrheit das Ziel selbst bzw. das Ziel-Wahre oder Wahre als Ziel, für das dann, wie eine polnische Buddhologin, die diesbezüglich noch zitiert werden wird, vor längerem vorschlug, sanskritisch *paramārthasya satya* stehen sollte, »Nirvāṇa« eben, theoretisch vorweg, indem es die für die Vervollkommnungspraxis nötige Orientierung gibt und Gewißheit verleiht. Es ist das Wahre als Objekt der auf der Subjektseite zu denkenden Wahrheit. Sanskritisch kann das mit dem substantivierten Adjektiv für wahr, wahrhaftig, wirklich, seiend, *satya,* ausgedrückt werden: Wahres (*satyam*). Das so geschriebene Wort ist aber zugleich Nominativ und Akkusativ des sächlichen Nomens *satya,* Wahrheit etc., das in der Strukturtheorie der Re–flexion wie auch in der »Wissenschaftslehre« Johann Gottlieb Fichtes der ‚Subjekt'-Seite zugeordnet wird. Man kann sich gut vorstellen, daß diese grammatikalischen

Implikationen der Klarheit bei der ursprünglichen Diskussion um den hier verhandelten Sachverhalt nicht gerade förderlich gewesen sein dürften. Das läßt sich im Verlauf meiner weiteren Ausführungen noch bis zur geistigen Schmerzgrenze nachvollziehen.

Durch den mutmaßlich von einem Kundigen namens Piṅgala/Piṅgalākṣa (spätes 4. Jh.)[301] verfaßten Kommentar in der chinesischen Übersetzung unserer Stelle der ›Kārikā‹, der die Bindung von *artha* an Begriff und Sprache geradezu überbetont, könnte meine Auslegung weitere Plausibilität gewinnen: „Die höchste Bedeutung [der Letztsinn] (第一義 *dì yī yì*) gründet (因 *yīn*) gänzlich (皆 *jiē*) auf Worten und Sprache (言說 *yán shuō*); Worte und Sprache (言說 *yán shuō*) sind (是 *shì*) weltlich und konventionell (世俗 *shì sú*).“[302] Ausformuliert: Der oberste Sinn oder die unüberbietbare Signifikation (義 *yì* = *artha* in der Bedeutung „Sinn“, „Bedeutung“) qua ultimatives Deuten auf das Eschaton (*paramārtha*) basiert auf begrifflichem Denken (*prajñapti*/*vākya*/*prapañca*/*vikalpa*), und Begrifflichkeit ist etwas Weltliches ([*loka*-]*saṃvṛti*), Konventionelles, Gebrauchs- und damit Brauchtums-Abhängiges (*vyavahāra*). Was allein kraft sprachlicher Ausdrucksform ist, kann also nicht der ‚Endzweck‘, das Ziel selbst sein, ist dieses doch überbegrifflich (*prapañca-atīta*), und das heißt nicht-begrifflich (*niṣprapañca*), es muß vielmehr der höchste Sinn als äußerste Be–deutung, unübertrefflicher Hinweis und Wink auf diesen sein, d.h. die letztmöglich aussprechbare Wahrheit (*paramārtha-satya*), die zwar auf die Allerweltsebene des diskursiven

[301] Cf. H. Nakamura, Indian Buddhism, p. 237[10].

[302] Piṅgala, Kommentar zu Nāgārjuna, MMK (Zhōng-lùn) 24.10, Taishō, Nr. 1564, 30.33a4: 第一義皆因言說。言說是世俗。 Cf. dazu ⟨tr.⟩ B. Bocking, Nāgārjuna in China, p. 343; ⟨tr.⟩ M. Walleser, Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen, pp. 158–159.

Denkens mit den Strukturimplikationen von begrifflicher Pluralität und bedeutungskonstitutiver Dualität, Bedingtheit also, angewiesen ist, um aufgewiesen werden (*deśyate*) zu können, mit dieser aber nicht gleichzusetzen ist, da sie eben auf ihr beruht bzw. gründet (因 *yīn*).

Leider hat die Berufung auf das ›Zhōng-lùn‹ samt Kommentar in Sachen Mehrfachwahrheit einen Haken, an dem man eine einschneidende Kritik an meinem als Etüde gedachten Auslegungsexperiment festmachen kann. Das tue ich gleich selbst: nicht nur erstreckt sich das chinesische Schriftzeichen für *artha,* 義 *yì,* über dasselbe Bedeutungsspektrum wie das sanskritische Original und kann somit auch hier sinn- wie seinsspezifisch aufgefaßt werden, sondern die Unterschiedliches aussagenden Verben des Sanskrit-Originals der Quellenschrift sind in der chinesischen Übersetzung des Verses auf eine einzige Ausdrucksweise, die der Erlangungs-Unmöglichkeit (不得 *bù dé*), reduziert, die subtile Rangfolge des Wahrheitens (gr. *alētheúein*), um hier eine von Aristoteles häufiger benutzte Ausdrucksweise für Wahrheit anzuführen, damit nivelliert: „Unabhängig von der konventionellen Wahrheit ist der höchste Sinn/Zweck nicht zu erlangen; ist der höchste Sinn/Zweck nicht zu erlangen, dann ist Nirvāṇa nicht zu erlangen.“[303]

Ohne daß die Reflexion bei der endgültigen, im Denken unkorrigierbaren Wahrheit, deren Validität auf einer allgemein verbindlichen, der überichlichen Universalinstanz der Verständigkeit, dem Urbegrifflichen (Begreifen als solchem), Geist, beruht, angekommen ist und sie ermittelt hat (*anāgamya*), ohne also das Ziel, »Nirvāṇa« (mit Anführungszeichen), unwiderlegbar aufgewiesen und mit dem Verstand durchdrungen zu

[303] Nāgārjuna, MMK (Zhōng-lùn) 24.10, Taishō, Nr. 1564, 30.33a2–3: 若不依俗諦 / 不得第一義 // 不得第一義 / 則不得涅槃 // *ruò bù yī sú dì / bù dé dì yī yì // bù dé dì yī yì / zé bù dé niè pán //*.

haben, kann die Möglichkeit, das Nirvāṇa (ohne Anführungszeichen) zu erlangen, logisch nicht demonstriert werden, da die Wahrheit des empirischen Bereichs (= Bedingtheit = Leere), nicht weiter bedacht und allenfalls durch yogisch-praktische Beruhigung psychomentaler Funktionen überwunden, theoretisch einem dogmatischen Nihilismus oder einer von mir kritisierten oberflächlichen Form des Nominalismus verhaftet bliebe,[304] während die Metatheorie aller Theorien qua transzendentale (nicht transzendente!) Wahrheit, die solches zu vermeiden in der Lage ist, indem sie aussprechbare Wahrheit ü b e r die empirische Wahrheit und qua Letztwahrheit gleichermaßen evidierte Wahrheit ü b e r den Letztsinn bzw. den Endzweck in negierter Form ist, eben erstere übertrifft, dabei jedoch, mit dem Denkerisch-Relativen behaftet, hinter der Zielerreichung zurückbleibt.

Einen Passus, der zeitlich weit vor dem sich als konsequentialistisch (*prāsaṅgika*) und allein authentisch ausgebenden (und auch weit vor einem tibetischen) Mittelweg-Verständnis

---

[304] Zu der Konklusion, daß eine semantische Interpretation, die ohne Bezug auf das Wesen der Wirklichkeit auskommt (und m. E. im weitesten Sinne unter das Genus Nominalismus zu subsumieren wäre), formal schließlich auf eine nihilistische Lesart des Śūnyavāda oder eine idealistische à la Hegel hinausläuft, kommt G. Ferraro, A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths, pp. 213–215, 211; das genannte Essay enthält substantielle Gegenargumente gegen eine rein sprachliche Deutung Nāgārjuna's; trotz des Versuchs, die Begriffe *paramārtha-satya* und *saṃvṛti-satya* in einen jeweils ontologischen und einen epistemologischen Aspekt zu differenzieren – was der reflexionsstrukturellen Methodik zu entsprechen scheint, es aber nicht tut, da unterlassen wird, den ontologischen (objektbezogenen) durch die jeweilige Weglassung von *satya* vom epistemologischen (subjektspezifischen) zu unterscheiden –, wird der Sinn der Ontepistemologie des Madhyamaka insgesamt dennoch leider verfehlt, da die Studie ebenso wie die darin kritisierten Lehren ein Bewußtsein von der denknotwendigen Unterscheidung von Reflexionsebenen nicht erkennen läßt.

der Zweifachwahrheit liegt, dem Ārya im chinesischen Sān-lùn-zōng qua ›Dvādaśadvāra-Śāstra/Zwölf-Tore-Traktat‹ vielmehr selbst zugeschrieben wird,[305] kann ich zur Untermauerung meiner Auslegung noch aufbieten. Es handelt sich dabei um eine Parallelstelle zu ›MMK 24.10‹, die dieser im Wortlaut bis auf einen eingeschobenen Satz, der den vorhergehenden in Umkehrform erläutert, nahezu identisch ist.[306] Er bestätigt das von mir zu Demonstrierende, das Faktum, daß Nāgārjuna die Letztwahrheit für lehrbar und ihre Darlegung wie das Erfassen/Begreifen dieser Darlegung für unverzichtbar hielt – doch, so ist zu befürchten, auch nur dann, wenn man (an)erkannt hat, daß solches schon im genannten Kārikā-Vers gemeint ist. „Es gibt zwei Wahrheiten: die weltliche Wahrheit (*shì dì*) und die Wahrheit vom höchsten Sinn (*èr dì yī dì*). Auf der weltlichen Wahrheit gründend (λ_2), ist es korrekt/zulässig (*dé*), die Wahrheit vom höchsten Sinn (λ_3) zu artikulieren/auszusprechen

---

[305] Das ›Dvādaśadvāra-Śāstra/Zwölf-Tore-Traktat‹, auch ›Dvādaśadvāraka‹, ›Dvādaśamukha-Śāstra‹ oder ›Dvādaśanikāya-Śāstra‹, chin. ›Shí-èr-mén-lùn‹, ist eines der drei Grundwerke der Drei-Schriften-Schule (Sān-lùn-zōng), des chinesischen Madhyamaka also, das nur noch in Chinesisch verfügbar ist und von den Mittengängern im Reich der Mitte Nāgārjuna selbst zugeschrieben wird, was für den Text selbst zutreffen dürfte, nicht aber für den Kommentar, der von Piṅgala stammen könnte, cf. C. Lindtner, Nagarjuniana, pp. 11^{13}–12: „Während kein Zweifel darüber bestehen kann, daß (fast) alle Verse ursprünglich von Nāgārjuna (MK, ŚS) verfaßt wurden, gibt es meiner Meinung nach einige gute Gründe anzunehmen, daß der Autor des Kommentars (höchstwahrscheinlich identisch mit dem Kompilator der Verse) *nicht* Nāgārjuna ist, sondern eher Piṅgala." Das Werk blieb in der Forschung bisher wohl wegen der ungeklärten Autorenschaft und aufgrund der schweren sprachlichen Zugänglichkeit sträflich unterbelichtet, obwohl es von N. Ayyaswami Sastri vom Chinesischen ins Sanskrit übertragen wurde.

[306] 〈tr.〉 Cheng Hsueh-li, Nāgārjuna's *Twelve Gate Treatise*, p. 116^{7}, zu o.c., p. 90, weist in dieser Endnote zu seiner Übersetzung der folgend von mir übertragenen Stelle aus dem Altchinesischen darauf hin, daß sie „fast identisch" mit ›MMK 24.8–10‹ ist.

(*shuō*) ($\lambda_{1/2}$). Wenn nicht auf der weltlichen Wahrheit gründend, dann ist es nicht korrekt/zulässig (*bù dé*), die Wahrheit vom höchsten Sinn zu artikulieren/auszusprechen (*shuō*). Wenn die Wahrheit vom höchsten Sinn nicht (*bù*) erfaßt/verstanden (*dé*) wird (λ_3), dann kann Nirvāṇa (λ_4) nicht erlangt (*bù dé*) werden ($-\lambda_5$).“[307]

Prajñākaramati erläutert den relevanten Vers 24.10 der ›Kārikā‹ textgetreu und insofern meinem Verständnis gemäß, wenn er zwischen der (Sprach-)Praxis (*vyavahāra*) (λ_1), der Demonstration unter Inanspruchnahme der Wahrheit in deren Bereich (*vyavahāra-satya*) (λ_2), dem Erfassen oder Verstehen dieser Demonstration (*deśanā-avagamāt*) als Mittel (*upāya*) (λ_3) und dem Zu-Demonstrierenden (*paramārtha*) als Zweck (*upeya*) (λ_4) unterscheidet, wobei die Erwähnung eines gesonderten Prinzipienstatus des Verstehens der Demonstration als Mittel unterbleibt und wie der Kontext zeigt, wohl überhaupt nicht in sein Blickfeld geriet, obgleich dadurch erst die Wahrheit der Darlegung sichergestellt und anderen Darlegungen mit Verstand, d. h. als gültig entgegengestellt werden kann. „Daher wird der Endzweck (λ_4) nur auf der (sprach-)pragmatischen (λ_1) Wahrheit basierend aufgewiesen (λ_2). Und aufgrund des Begreifens (*avagamāt*) (λ_3) des Erweises (λ_2) des Endzwecks

---

[307] (Pseudo-)Nāgārjuna, Dvādaśanikāya-Śāstra (Shí-èr-mén-lùn), Taishō, Nr. 1568, 30.165a23–25: 有二諦。一世諦。二第一義諦。因世諦。得說第一義諦。若不因世諦。則不得說第一義諦。若不得第一義諦。則不得涅槃。*yǒu èr dì. yī shì dì èr dì yī dì. yīn shì dì. dé shuō dì yī yì dì. ruò bù yīn shì dì. zé bù dé shuō dì yī yì dì. ruò bù dé dì yī yì dì. zé bù dé niè pán.* Die Rückübersetzung aus dem Altchinesichen ins Sanskrit von N. Ayyaswami Sastri, Dvādaśamukha Śāstra of Nāgārjuna, p. 214, lautet: *loka-satyaṃ paramārtha-satyam-iti dve satye staḥ | loka-satyam-upādāya paramārtha-satyaṃ deśyate | yadi loka-satyaṃ na-upādīyate | paramārtha-satyaṃ na-adhigamyate | paramārtha-satya-anadhigame nirvāṇaṃ na-adhigamyate |*. ⟨tr.⟩ Cheng Hsueh-li, Nāgārjuna's *Twelve Gate Treatise* 8, Kommentar, p. 90, läßt das im Text stehende 說 *shuō* = reden, (aus-)sagen, (aus-)sprechen etc. in seiner Übertragung unberücksichtigt.

(λ_4) wird die Erlangung/Verwirklichung des Endzwecks (möglich) (λ_5), da jener ein Hilfsmittel dafür ist, was im ›Traktat‹ gesagt wird – [im Original steht hier das Zitat von ›MMK 24.10‹] Auf diese Weise ist der Erweis des Endzwecks Mittel, Verhüllung ($\lambda_{2/3}$), und die Erlangung/Verwirklichung des Endzwecks Ziel (λ_5), weil dieses andernfalls nicht aufgezeigt werden könnte."[308]

Wie dicht die Lehre vom Zweifachwahren bei den Prāsaṅgika-s umnebelt war, ist exemplarisch am dazu einschlägigen Vers aus dem ›Eintritt in das Erleuchtungsverfahren/Bodhicaryāvatāra‹ des strengen Madhyamaka-Konsequentialisten Śāntideva abzulesen: „Verhüllung (*saṃvṛtiḥ*) und Höchster Sinn/Zweck (*paramārthaś-ca*): als zweifache Wahrheit (*satya-dvayam*) wird dies (*idaṃ*) gedacht (*matam*); die Dasheit (*tattvaṃ*) ist nicht im Bereich (*agocaras-*) des Intellekts (*buddher*), der Intellekt (*buddhiḥ*) wird Verhüllung (*saṃvṛtir*) genannt (*ucyate*)."[309] Das einzige, was an dieser für das Selbstverständnis des späteren Madhyamaka, ja eines beträchtlichen Teils des tibetischen Mahāyāna, weichenstellenden Aussage zum *satya-dvaya* deutlich ist, das ist, daß sie undeutlich ist. Nicht nur kann *satya-dvaya* als zweifache Seinsheit/Seiendheit (*sat-ya*) bzw. Wahrheit (*satya*) verstanden werden und sich *tattva*

---

[308] Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra-Pañjikā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, pp. 176.26–177.2: *tasmād-vyavahāra-satye eva sthitvā paramārtho deśyate | paramārtha-deśanā-avagamāc-ca paramārtha-adhigamo bhavati, tasyās-tad-upāyatvāt | yad-uktaṃ śāstre* – [Zitat ›MMK 24.10‹] *evaṃ paramārtha-deśanā-upāyabhūtā saṃvṛtiḥ, paramārtha-adhigamaś-ca upeyabhūta iti | anyathā tasya deśayitum-aśakyatvāt |*; ⟨tr.⟩ C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 187; für die akribische Skalierung aus Gründen exakter reflexionsstruktureller Analyse bitte ich um Verständnis; o.c., pp. 177–188, bietet eine Übersetzung des gesamten Kommentars Prajñākaramati's zum ›Bodhicaryāvatāra‹ 9.2.

[309] Śāntideva, Bodhicaryāvatāra 9.2, ⟨ed.⟩ V. Bhattacharya, p. 185 = ⟨ed./tr.⟩ P. Sharma, 2.364: *saṃvṛtiḥ paramārthaś-ca satya-dvayam-idaṃ matam | buddher-agocaras-tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir-ucyate ‖*.

sowohl auf Wahrheit als auch auf Wirklichkeit oder das, was beides überschreitet, beziehen, sondern auch *saṃvṛti* entweder ohne Ergänzung als Bereich der Verhüllung oder mit der Ergänzung *-satya* als Wahrheit in diesem oder über diesen Bereich, wie *paramārtha* ohne Ergänzung als Ultimum und Ziel oder als Letztsinn, Höchste Bedeutung im Sinne von ‚Wahrheit über' verstanden werden, zu welcher Konnotation man auch käme, wenn man den Terminus als Ellipse mit zu ergänzendem *-satya,* nicht aber mit zu ergänzendem *-sat-ya* (Seisheit/Seiendheit) auffaßte. Besonders für den tibetischen Mittelweg gilt: „… der Gegenstand selbst wie auch das nicht-analytische unbeeinträchtigte Sinnesbewußtsein, durch das er ermittelt wird, werden als konventionelle Wahrheiten veranschlagt."[310]

Um die Verwirrung perfekt zu machen, gebe ich folgend die ontologisch orientierte Übersetzung eines ausgewiesenen Vertreters der gegenwärtigen Buddhologie wieder. „Die verhüllte Wirklichkeit [*saṃvṛti*] und die absolute Wirklichkeit [*paramārtha*], diese zwei Wirklichkeiten nehmen wir an. Die [absolute] Wirklichkeit ist nicht Gegenstand von Erkenntnis. Die Erkenntnis wird als verhüllte Wirklichkeit bezeichnet."[311] Der Fachbegriff *paramārtha-sat,* der auch in der Abhidharma-Literatur zur Bezeichnung des absoluten Seins im Unterschied zum relativen Verwendung findet,[312] wird in der vijñānavādischen Logikschule für den punktartig-diskreten Moment (*kṣaṇa*) einer unmittelbaren Wahrnehmung (*pratyakṣa*) und der damit einhergehenden Selbstbewußtheit (*svasaṃvitti/svasaṃvedana*) jenseits sprachlich-denkerischer Vorstellungen und Konstrukte

[310] M. J. Sweet, *Bodhicaryāvatāra* 9:2 as a Focus for Tibetan Interpretations of the Two Truths in the Prāsaṅgika Mādhyamika, p. 81 = idem, Śāntideva and the Mādhyamika, p. 23.

[311] ⟨tr.⟩ E. Steinkellner, Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra), p. 114, zeichengenaue Wiedergabe des Textes.

[312] Cf. H. Akira, A History of Indian Buddhism, pp. 143–144.

im Sinne eines selbstgekennzeichneten Etwas, eines Dinges an sich (*svalakṣaṇa*), gebraucht.[313]

Im Advaita-Vedānta, der das Philosophem von der Zweifachwahrheit samt Begrifflichkeit aus dem Buddhismus aufgriff, wird die Mehrdeutigkeit der Kategorie *paramārtha-satya,* die diese in gewissen Zweigen des Mahāyāna aufwies, in Richtung Höchstsinn, Höchstes Gut (*paramārtha*) und Sein im Höchstsinne (*paramārtha-sat/pāramārthika-sattā/pāramārthika-bhāva*)[314] verengt, meint jedoch das Übergegensätzliche (*nirviśeṣa/neti-neti*), Ātman-Brahman, und ‚dessen' Gegenwärtigkeit im und als reines (absolutes) BewußtSein. Oberflächlich betrachtet, erscheint das gewissen Kritikern als eine Hypostasierung oder Verdinglichung. Da auch Candrakīrti, wie gleich dokumentiert werden wird, Höchste Wahrheit und Höchste Realität ausdrücklich in eins setzt, und ihm eine beträchtliche Zahl von Deutern der Lehre Nāgārjuna's folgt, sieht mancher ābhidharmisch orientierte Interpret darin bisweilen die Quelle einer absolutistisch-vedāntischen Verfälschung des angeblich

---

[313] Cf. T. A. Kochumuttom, A Buddhist Doctrine of Experience, pp. 25–26; T. I. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, p. 154[6]: „Der Logiker, i.e. Dignāga, postuliert den singulären Augenblick (*kṣaṇa*) des Seins, von dem dann angenommen wird, sich mit dem einzelnen Augenblick der Wahrnehmung, der durch Selbstbewußtsein charakterisiert ist, zu verbinden, als absolut wirkliches (*paramārthasat*), nicht-vorgestelltes (*anāropita*) Sein. Dieser Augenblick kann nicht durch etwas anderes charakterisiert werden, da ihn das in ein verhältnishaftes Sein verwandeln würde. Er ist durch sich selbst charakterisiert (*sva-lakṣaṇa*), er ist das »Ding an sich«. Aber für den Mādhyamika ist er dennoch verhältnishaft."

[314] Cf. P. T. Raju, Spirit, Being and Self, pp. 81, 106–108, 113–114; idem, Idealistic Thought of India, p. 101; idem, Structural Depths of Indian Thought, pp. 389, 392; Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 8, Vorspann, Samata Edition, 9.472: *paramārtha-sad-advayaṃ.*

empirisch-pragmatischen Buddhismus,[315] zumal in Auslegungen indischer (hinduistischer) Gelehrter. Dazu kommt, daß das Dreischichten-WahrSein Śaṅkarāchārya's: *pāramārthika – vyāvahārika – prātibhāsika + tuccha* (das Höchste WahrSein betreffend – das Praktische betreffend – das Scheinhafte betreffend + das Nichtige)[316] der formalen Grobeinteilung von Candrakīrti entspricht.

Hier nun dessen Definition: „Sowohl höchst/absolut ist jenes (*paramaś-ca-asāv-*) als auch Realität [Gegenstand/Sinn/Zweck/Ziel] (*arthaś-ca-iti*): »höchste/absolute Realität« (*paramārthaḥ*); diese ebenso Wahrheit (*tad-eva satyaṃ*), höchste/absolute Wahrheit (*paramārtha-satyaṃ*)."[317] Wenn unser rigoroser Prāsaṅgika also von *paramārtha-satya* spricht, ist damit das Höchst-Wahre als ‚absolutes Objekt' ‚absolut-subjektiver Erkenntnis' gemeint: absolutes BewußtSein. Wir werden diesem Ansinnen weiter nachsinnen. „Für Candrakīrti steht … wohl die Bedeutung «Wirklichkeit» im Vordergrund. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß er im Rahmen der Interpretation von *saṃvṛti* [Verbergung] als *saṃketa* [Andeutung/Hinweis/Symbol] oder *laukikavyavahāra* [weltliche Praxis] ausdrücklich hervorhebt, daß damit Subjekt und Objekt gleichermaßen bezeichnet sind. Als «Wahrheit»

---

[315] So D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, Introduction, pp. 86–90; eine kurze und bündige Kritik von Kalupahana's Fehleinschätzung des »Absoluten«, seiner Reduktion des Buddhismus auf einen Empirismus und Pragmatismus, seiner Ent-Ontologisierung, Bestreitung metaphysischer Gehalte jenes und Umdeutung zu einer frei schwebenden Morallehre findet sich in dem (m. W. leider unveröffentlichten) Paper: R. Puligandla, Some comments on Professsor Kalupahana's study entitled Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way (Suny Press 1986).

[316] Cf. R. Puligandla, Fundamentals of Indian Philosophy, pp. 223–225; P. T. Raju, Thought and Reality, pp. 178–179.

[317] Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 494.1: *paramaś-ca-asāv-arthaś-ca-iti paramārthaḥ ' tad-eva satyaṃ paramārtha-satyaṃ |*.

würde sich *satya* jedoch ergeben, wenn dieses ausschließlich in subjektivem Sinn verstanden wird. – Diese kurzen Bemerkungen zu diesem Thema sollen hier genügen."[318]

Zur Präzisierung muß allerdings gleich hinzugefügt werden, daß Candrakīrti die konventionelle Wahrheit (*tha snyad bden pa* / *vyavahāra-satya*) zwar als Mittel (*thabs* / *upāya*), die Letztwahrheit (*don dam bden pa* / *paramārtha-satya*) als Zweck (*thabs byung* / *upeya*)[319] und den Letztsinn oder das summum bonum (*don dam* / *paramārtha*) als höchstes Ziel (*dgos pa mchog* / *parama-prayojana*) oder Nirvāṇa (*mya ngan 'das pa*) (λ_4) ausgibt, in seinem eigenen Kommentar zudem als das Zu-Erkennende (*shes bya* / *jñeya*), doch dieses wiederum als die Leerheit (*stong nyid* / *śūnyatā*), um zu verhindern (*bzlog* / *vyāvṛt*), daß es im Denken (*blo can gyi* / *matyau*) als Gegenstand/Seiendes (*dngos* / *vastu*) aufgefaßt wird (*'dzin pa* / *gṛhyate*): Leerheit des summum bonum (*don dam stong nyid* / *pramārtha-śūnyatā*), woraus, wie im Autokommentar festgehalten, folgt, daß auch Nirvāṇa als/an »Nirvāṇa« leer ist (*tac-ca nirvāṇaṃ nirvāṇena śūnya*) (λ_5).[320]

---

[318] H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 202–203, meine Übersetzungen in eckigen Klammern; M. Sprung, The Mādhyamika Doctrine of Two Realities as a Metaphysic, liest *satya-dvaya* (Zweifache Wahrheit) als zweifaches Sein und legt das Madhyamaka nach Candrakīrti ontologisch aus.

[319] Cf. Candrakīrti, Madhyamakāvatāra(-Bhāṣya) 6.80, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 175.3–179.6; ⟨tr.⟩ idem (1910), pp. 356–358, (1911), p. 236; ⟨ed./tr.⟩ P. Fenner, p. 245 (nur Haupttext), ⟨trr.⟩ C. W. Huntington et al., pp. 167, 246[109]–247 (teilweise mit Kommentar).

[320] Cf. Candrakīrti, Madhyamakāvatāra(-Bhāṣya) 6.189–190, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 311.15–312.9; ⟨tr.⟩ H. Tauscher, Candrakīrti Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam, pp. 74–75, mit Schlußproposition vom leeren Nirvāṇa aus dem ›Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā‹.

Das Faktum, daß sich Candrakīrti nicht nur, wie bereits dokumentiert, genötigt sieht, behelfsmäßig wenigstens, dem (Nicht-)Seienden ein Eigenwesen oder Ansichsein (*svabhāva*) zuzubilligen, um die Unbedingtheit (Absolutheit) des Bedingten (Relativen) zur Geltung zu bringen, sondern auch auf ein onto-gnoseologisches Letztes, Ultimatives (*nirvāṇa*) zu bestehen, den äußersten Erkenntnisgegenstand (*paramārtha*), der mit dem äußersten Erkenntnisvorgang oder Erkenntniszustand (*paramārtha-satya*) in eins gesetzt wird, um sich, ineinander aufgegangen, in der Nichtseiendheit (*niḥsvabhāvatā*) zu verflüchtigen (typisch für ein »Absolutum«, den Platzhalter für eine Leerstelle), sollte wieder ins Gedächtnis gerufen werden, sobald seine Lehre von der sogenannten kategorial ungebundenen, nichts ausschließenden konsequentialistischen reinen oder absoluten Negation (*prasajya-pratiṣedha*), welche kein Gegenüber, kein Entgegen-Stehendes (Gegen-Stand) setze (sic!), von mir diskutiert und u. a. in bezug und unter Berufung auf den konterkarierenden Sachverhalt des denknotwendigen Stellvertretersymbols für das nicht Wahr–Nehmbare (*adṛśya*), das Absolute oder wie auch immer Benannte eben, ohne welches auch er nicht auskommt, als defektiv erwiesen werden wird. Um Fehleinschätzungen und ungerechtfertigte Unterstellungen zu vermeiden, muß an dieser Stelle jedoch noch einmal betont werden, daß im (Kevala-)Advaita-Vedānta Ātman als/an »Ātman« (wie auch Brahman als/an Brahman«) leer, weder dies noch das (*neti-neti*), kein Ding, kein Gegenstand, kein Seiendes, letztlich kein gedanklich Faßbares (*agṛhya*) ist, sondern, logisch folgerichtig beurteilt, ebenfalls nur die Platzhalterfunktion von austauschbaren ‚Transzendentalien' innehat.

Dem in der heutigen Buddhismusforschung als wichtigsten, ja geradezu als einzig authentisch bejubelten Vertreter der Nāgārjunaschen Zweiwahrheiten-Theorie ist demnach vorzuhalten, bei der Auslegung einen an die zielführende (*adhigama*)

Funktion gebundenen Höchstsinn (*paramārtha*), die eindeutig evidierte/durchschaute (*āgamya*) höchst- und letztmögliche Wahrheit (*paramārtha-satya*) des Meisters selbst und einen mit dem diskursiv-hinweisenden (*paryāya/sāṃketika*) Charakter verwobenen Höchstsinn (*paramārtha*), das *paramārtha-satya* à la Bhavya, durch seine Vermengung von höchstem Zweck (*paramārtha*), höchster Bedeutung (*paramārtha*), Wahrheit über den höchsten Zweck (*paramārtha-satya*) und Wahrheit als höchster Zweck nicht zu kennen oder anzuerkennen.[321] „Für Candrakīrti war die Lehre Buddha's nicht mehr als ein Mittel, die ultimative Wahrheit zu erreichen und er widmete so gut wie keine Gedanken ihrem Aspekt als Manifestation der ultimativen Wahrheit selbst in sprachlicher Form. Der Svātantrika Bhāvaviveka erkannte hingegen eine »wahrhaft konventionelle« (*tathya-saṃvṛti*), in der die ultimative Wahrheit »in der Welt der Erfahrung wirkt und die wahrheitsgemäße Logik der Welt

[321] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 492.4–495.13, besonders p. 494.6–11; T. Tanji, On *Samāropa,* pp. 360–365, betont den Unterschied zwischen der Sphäre des Konventionellen und Verhüllten (*vyavahāra/saṃvṛti*), der höchsten Wahrheit (*paramārtha-satya*) und dem höchsten Gut (*paramārtha*) in den Lehren von Candrakīrti und Bhavya; dem ist zuzustimmen; nicht aber der vorgebrachten Behauptung, daß von diesen beiden unvereinbaren Lehren letztere unrichtig sei; die o.c., p. 361, referierte Lehre Bhavya's, daß die verbalisierbare höchste Wahrheit (*paryāya-paramārtha*) nur hinweisend und andeutend (*sāṃketika*) und betreffs des nicht-diskursiven höchsten Ziels (*aparyāya-paramārtha*) nicht verkehrt (*aviparīta*) sei, wobei *paramārtha* im diskursiven Modus als Bahuvrīhi-Kompositum mit der Bedeutung 'was ein exzellentes (*parama*) Ziel (*artha*) hat' verstanden wird, wird o.c., p. 364, als unzulässige Verhältnisbestimmung zwischen beiden Weisen des *paramārtha,* die wesenhaft different seien, kritisiert; wenn dem im uneingeschränkten Sinne so wäre, wie sollte dann je auf das Weisheitsziel aufmerksam gemacht werden können?

geworden ist.« Candrakīrti betrachtete die konventionelle völlig von der ultimativen Wahrheit abgetrennt."[322]

Ja er polarisiert nicht nur, er monopolisiert, was seine Argumentation ins Ungleichgewicht und schließlich zum Kippen bringt. Dem Letztsinn gemäß (*don dam par* / *paramārthataḥ*) gebe es gar keine (*yod pa ma yin* / *na astilna vidyate*) zwei Wahrheiten (*bden pa gnyis* / *satya-dvaya*), stehe doch geschrieben: »Nur eine (*ekam-eva*), ihr Mönche, ist die allerhöchste Wahrheit (*paramaṃ satyaṃ*), das nicht-täuschende Nirvāṇa nämlich; alle Gestaltungen aber sind falsch und von trügerischer Qualität.« Die Verbergungswahrheit (*kun rdzob kyi bden pa* / *saṃvṛti-satya*) sei, indem sie für weltliche (*'jig rten pa* / *laukika*) Vollzüge (*lugs* / *naya*) akzeptiert würde, ohne das Entstehen (*skye ba* / *utpāda*) aus sich selbst (*bdag dra* / *svatas*) und aus anderem (*gzhan dag* / *paratas*) erklären zu können (*ma dpyad*), nur Mittel (*thabs* / *upāya*), um zur Wahrheit des Letztsinns (*don dam pa'i bden pa* / *paramārtha-satya*) vorzudringen (*la 'jug pa bya ba* / *pravartate*).[323] „Dieser Passus veranschaulicht auf perfekte Weise das Dilemma von Candrakīrti's Philosophie. Einerseits ist die Erlebnis-Wahrheit das Mittel, durch welches man in die ultimative Wahrheit eintritt. Andrerseits ist

---

[322] M. Tachikawa, An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna, pp. 193–194, mit Zitat aus einer japanischen Schrift von Y. Kajiyama.

[323] Cf. Candrakīrti, Madhyamakāvatāra-Bhāṣya 6.34, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 119.16–17 … 120.1–4: *'di bden mod kyi don dam par na bden pa gnyis yod pa ma yin te* / *… de'i phyir kun rdzob kyi bden pa gang yin pa de ni don dam pa'i bden pa la 'jug pa bya ba'i thabs yin pa'i phyir* / *bdag dra gzhan dag las skye ba ma dpyad par 'jig rten pa'i lugs kyis khas len par byed pa yin no* /; ⟨tr.⟩ idem (1910), p. 313; das Zitat, für welches meine Auslassungspunkte im tibetischen Text stehen, ist folgend zitiert nach der diesem aufgrund der Nennung der einen höchsten Wahrheit (*ekam paramaṃ satyam* / *bden pa dam … gcig*) am nächsten kommenden Sanskrit-Variante, wovon drei in o.c., p. 313[1], vermerkt sind: *ekam eva bhikṣavaḥ paramaṃ satyaṃ yad utāpramoṣadharma nirvāṇaṃ sarvasaṃskārāś ca mṛṣā moṣādharmāṇaḥ.*

die konventionelle Wahrheit letztlich unwahr. Letztlich gibt es nur eine Wahrheit und es gibt überhaupt keinen Grund, von der Konvention als wahr zu sprechen."[324]

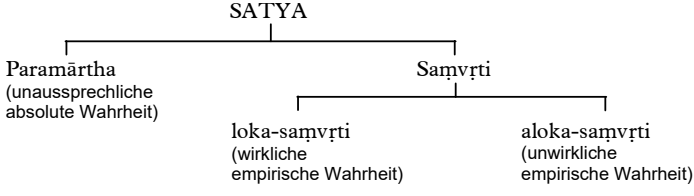
Dieses Prāsaṅgika-Philosophem, das einer inakkuraten Unterscheidung der Reflexionsebenen geschuldet ist und am Ende jeglichen immanenten Wahrheitsbegriff, und damit Wahrheit überhaupt, auch die transzendente, abschafft, sollte nicht mit dem gleichgesetzt werden, was auch für Bhavya gilt, in bezug auf ihn auch schon einmal konstatiert wurde und anschließend von mir einigermaßen ausführlich dargestellt werden wird, da in dessen Epistemologie eine intellektuell unwiderleglich demonstrierende, zur hyperlogischen führende Wahrheit erkannt und anerkannt ist. Einerseits gelten beide »Wahrheiten«: wer die absolute haben will, muß auch die relative zulassen; andrerseits gilt keine »Wahrheit«: feile die eine Seite einer Münze weg und schaue, wo die zweite bleibt: „Vom Standpunkt des *dharmadhātu* [Realitätsgrundlage] aus gibt es allerdings weder *saṃvṛti*- noch *paramārthasatya* [weder Verbergungs- noch Letztsinnwahrheit]. Die Unterscheidung *zweier* Wahrheiten ist nur so lange gültig, wie jemandes *matinayana* [Geistpupille] durch *avidyāpaṭala* [den Schleier der Unwissenheit] und alles, was das nach sich zieht, getrübt ist."[325]

---

[324] M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p 41; cf. I. C. Harris, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism, p. 120.

[325] C. Lindtner, On Bhavya's Madhyamakaratnapradīpa, p. 175, meine Übersetzungs-Einfügungen in eckigen Klammern; auf den problematischen Gebrauch der beiden Wahrheitsbegriffe dieses Autors und das, was sie bewahrheiten, werde ich im Haupttext unten noch kurz eingehen. Anhand eines Diagramms bei N. Katz, An Appraisal of the Svātantrika-Prasaṅgika Debates, p. 258, zu Candrakīrti's Zweiwahrheitentheorie aus dem ›Madhyamāvatāra‹, das ich folgend nachgestaltet wiedergebe, wird das Gesagte deutlich; dagegen ist o.c., p. 259, das Mehrwahrheiten-Modell nach Bhavya, Madhyamakārtha-Saṅgraha gestellt, zu dessen Stufung ich noch eigens Stellung nehmen werde, weshalb ich es hier

Candrakīrti – Zweifach-(»Dreifach«-)Wahrheit (N. Katz)



Zu diesem kontrovers diskutierten Punkt innerhalb des Madhyamaka, des Mahāyāna, ja der gesamten indischen Philosophie des späten Alterums und des frühen Mittelalters, stellt ein derzeit international führender Indologe die folgenden beiden berechtigten Fragen: „Wenn die Einsicht [*prajñā*] keineswegs empirisches Wissen ist, wie können wir dann wissen, daß sie tatsächlich nach Abschluß der dialektischen Beurteilung der scheinbaren Widersprüche in der Welt folgen wird? Und wenn solche Widersprüche nur scheinhaft sind, wie können wir dann einen Widerspruch von einem Wald-und-Wiesen-Wirrwarr unterscheiden?“[326]

Wie kann Candrakīrti nun also für einzelne seiner Argumentationsschritte und seine Lehre generell, wovon die

nicht reproduziere; beide Diagramme sind druckfehlerkorrigiert auch in H. Nakamura, Indian Buddhism, pp. 285–286, abgedruckt; etwas anders gestaltete Diagramme auch bei M. Nasu, The Connection between Ultimate Truth (*paramārthasatya*) and Analysis (*vicāra*) in Bhāviveka's Theory of Two Truths (*satyadvaya*), pp. 51–52.

[326] K. H. Potter, Presuppositions of India's Philosophies, p. 240, meine Erläuterung in eckigen Klammern auf der Basis des Buchindex und der Begriffsverwendung im Text.

Zweiwahrheiten-Doktrin eine der tragenden Säulen ist, dennoch eine letzthinnige Gültigkeit im Bereich diskursiven Denkens in Anspruch nehmen und sie nicht vielmehr anstandslos gegen jede noch so triviale konkurrierende Meinung ein- oder austauschen? „Die bis jetzt so gebräuchliche sklavische Abhängigkeit von dem vierhundert Jahre später lebenden Kommentator Candrakīrti ist keine Lösung.“[327] Dies betrifft nicht nur, wie vom Verfasser der hier zitierten Studie gemeint, die Auslegung der Lehre Nāgārjuna's im allgemeinen, sondern auch dessen Interpretation der Lehrmeinung von der Zweifachwahrheit im besonderen, die an Candrakīrti's (Selbst-)Einschätzung seiner Einsicht von der Leerheit der Leere offenkundig wird.

Die Explikation der Zweiwahrheiten-Doktrin basiert zwar, wie Candrakīrti unmißverständlich herausstellt, auf Sprache und dem, was sie artikuliert, Denken, daß diese zur Ausübung ihrer Urteilsfunktion hinwiederum einer daran beteiligten, zur Begründung und Bewahrheitung von Aussagen in Anspruch zu nehmenden noologischen Instanz bedürfen, Geist, wovon das Selbstbewußtsein (*svasaṃvedana*), dessen er sich, wie wir gleich sehen werden, zwar vermöge stimmiger Aporetik, doch was deren eigene Geltungsbedingungen betrifft, vorschnell,

---

[327] T. E. Vetter, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, p. 104. E. Shulman, The Commitments of a Madhyamaka Trickster, pp. 409–415, versucht die unterschiedlichen Vorgehensweisen von Nāgārjuna und Candrakīrti aufgrund des Kapitels 15 der ›MMK‹ herauszuarbeiten, was mangels reflexionstheoretischen Bewußtseins nicht überzeugend ist, vor allem aber die logische Unzulänglichkeit des letzteren unerwähnt läßt. Cheng Hsueh-li, Empty Logic, p. 10, stellt fest, daß sich bei der Exposition des Madhyamaka gegenwärtig die meisten Buddhologen auf die ›Prasannapadā‹ und tibetische Quellen beriefen, er sich bei seiner Darstellung aber auf die frühere chinesische Sān-lùn-Tradition; diese Wendung der Forschung ist äußerst wichtig, doch immer noch nicht hinreichend; wenn wir vom buddhistischen Mittelweg ein philosophisches, nicht nur ein religiöses oder weltanschauliches, doxographisches Verständnis gewinnen wollen, dann ist der Rekurs auf die (eigene) Reflexion darüber hinaus unumgänglich.

entledigt, ein wesentliches Charakteristikum ist, unterschlägt er jedoch. Warum sollte dann, wenn Geist wie jedes andere (irreflexive) Objekt betrachtet wird, »Leere« selbst als leer erfaßt werden können? Schließlich bewegt sich seinem Meister nach der Sich-Bewegende ja auch nicht (*gantā na gacchati*).[328]

Die Erkenntnis Candrakīrti's von der Leerheit der »Leere« (*śūnyatā-śūnyatā*) ist nämlich weder eine weltlose Verbergungswahrheit (*aloka-saṃvṛti-satya*) und somit grundsätzlich, wie er sagt, falsch (*log par / mithyā*): Illusionen, Phantasiegebilde, Halluzination, Träume, Sinnestäuschungen, aber auch metempirisch-metaphysische Entitäten spekulativer Lehren, wie Ansichseiendes, Dinge an sich, Ātman etc., noch eine welthafte Verbergungswahrheit (*loka-saṃvṛti-satya*): das, was in der Welt mit den unversehrten sechs Sinnen (*gnod pa med pa dbang po drug*) – den fünf Wahrnehmungs- plus dem Denksinn – aufgefaßt würde (*bzung ba / gṛhyate*)[329] und nur als wahr

[328] Die Widerlegung der doppelten Prädikation ist entlang der grammato-logischen Dialektik von Nāgārjuna, MMK 2.1–25 (Gatāgata-Parīkṣā/ Untersuchung des Bewegt-Gewesenen und Nicht-Bewegt-Gewesenen), nachzuvollziehen; zur vermeintlich indischen Form der auf Grammatik basierenden Dialektik im Gegensatz zur auf Mathematik basierenden griechischen cf. K. Bhattacharya, La signification du Madhyamaka. Reconsidération des arguments de Nāgārjuna contre le mouvement; idem, Nāgārjuna's Arguments against Motion; idem, Nāgārjuna's Arguments against Motion: Their Grammatical Basis; idem, Sur la base grammaticale de la pensée indienne; idem, The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments. Some further Considerations; idem, Back to Nāgārjuna and Grammar. Ich werde in einer künftigen Studie zur Strukturtheorie der Dialektik zeigen, daß beide Ansätze, der grammatische wie der mathematische, eine gemeinsame Wurzel haben, die Struktur des Begriffs/Gedankens bzw. der Idee, was auch für gewisse Formen der chinesischen Dialektik gilt; Hinweise dazu in einer Fußnote gegen Ende des vorliegenden Buches anläßlich der skeptischen Strategie von Francis H. Bradley und damit einhergehend Stilpon von Megara (ca. 380–300) und Gōng-sūn Lóng (ca. 320–250).

[329] Cf. Candrakīrti, Madhyamakāvatāra 6.25–26, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 104.4–7, 105.9–12; ⟨tr.⟩ idem (1910), pp. 301–302; ⟨ed./tr.⟩

(*bden par* / *satyam*) erscheine (*snang* / *avabhāsa*/*ābhāsa*),[330] beide Bereiche zusammen von ihm unter der Bezeichnung Nur-Verhüllung (*kun rdzob tsam* / *saṃvṛti-mātra*)[331] gefaßt (vom heutigen Stand der Naturwissenschaft und Technik aus wäre natürlich interessant, unseren Meister zu fragen, wo er deren positiv(istisch)es Konglomerat, das derzeit Techno-Logie genannt zu werden pflegt, verorten würde), ja nicht einmal eine Wahrheit über alles Verbergungshafte, die Wirklichkeit als kausales und konnotatives Beziehungsgeflecht, das ob seiner universalen Bedingtheit keinen Anfangs-, Mittel- und Endpunkt aufweist und deshalb leer an Wesenhaftigkeit und Eigenschaftlichkeit ist und bleibt, und der die Bezeichnung *saṃvṛtisatya* in der Bedeutung von »Wahrheit über die Verhüllung« viel eher gebührte, nach der Strukturtheorie der Re-flexion auch zugesprochen wird, sondern, mit Verlaub, eine Wahrheit über die Wahrheit über die Verhüllung (»*saṃvṛtisatya-satya*«), die zwar noch an begriffliche Artikulation gebunden ist, doch über der ursprünglichen Theorie im Empirischen und deren Metatheorie, die Einsicht in dessen universale Leere, den Status der Meta-Metatheorie innehat (*paramārtha-satya*). Dieses Wissen, das Wissen von der Leerheit der Leere, stellt den Limes des eigentlich Wißbaren und begrifflichen Wissens dar.

Candrakīrti mußte selbstverständlich, ihrem Sinn nach zwar nicht offengelegt, an diese Grenze gestoßen sein, wenn er eine letztsinnige Wahrheit oder ein summum bonum (*paramārtha-satya*), ihm, wie bereits demonstriert, beides einerlei, jenseits oder abseits alles Relativen mit Sinn und Verstand verkünden

---

P. Fenner, p. 231, ⟨trr.⟩ C. W. Huntington et al., p. 160.

[330] Cf. Candrakīrti, Madhyamakāvatāra-Bhāṣya 6.28, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 107.14; ⟨tr.⟩ idem (1910), p. 304; meine Sperrung.

[331] Cf. Candrakīrti, Madhyamakāvatāra-Bhāṣya 6.28, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 108.5–6, 12; ⟨tr.⟩ idem (1910), pp. 304–305; Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 492.6–493.14.

und vertreten wollte, und er wollte es, wie er selbst sagte. „Immer wieder die Wahrheit im Bereich der Verbergung (*kun rdzob kyi bden pa* / *saṃvṛti-satya*) angewandt habend (*bsten nas* / *saṃsevita*), intendiert/sucht/gedenkt (*'dod pa* / *prārthayate*) er nun die Wahrheit des Letztsinns (*don dam pa'i bden pa* / *paramārtha-satyam*) zu lehren/demonstrieren/zeigen/erklären (*bstan pa* / *upadeṣṭum*/*nirdeṣṭum*) [sic!]: diese ist unausdrückbar/unaussprechlich (*brjod du med pa* / *anabhilāpya*), hat kein Erkenntnisobjekt bzw. ist nicht dem Erkenntnisbereich zugehörig (*shes pa'i yul ma yin pa* / *aviṣaya*/*vijñāna agocara*/*adeśa*) und es ist unmöglich, sie als (vollendete) Tatsache zu lehren (*dngos su bstan par mi nus pas* / *vastuto deśayitum-aśakya*). Um denjenigen Klarheit zu verschaffen, die zu hören wünschen, folgend ein Zitat, um ihr Ansichsein (*rang bzhin* / *svabhāva*) zu erklären, das nur selbsteigen einzusehen ist (*rang gis mying ba ṇyid du* / *svasaṃvedya*): »Was kraft Ophthalmie als unwirkliches Bild von Haaren usw. vorgestellt wird, das genau ist mit klarem Blick wahrgenommen die Dasheit. So ist das auch hier [in bezug auf den Unterschied zwischen *saṃvṛti-satya* und *paramārtha-satya*] zu verstehen.«“[332]

---

[332] Candrakīrti, Madhyamakāvatāra(-Bhāṣya) 6.28–29, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 109.1–9, mit Sanskrit-Zitat, wiedergegeben in Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra-Pañjikā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, p. 176.16–19: *de'i phyir de ltar kun rdzob kyi bden pa bsten nas* / *don dam pa'i bden pa bstan par 'dod pas de ni brjod du med pa'i phyir dang shes pa'i yul ma yin pa nyid kyi phyir dngos su bstan par mi nus pas* / *nyan par 'dod pa rnams la rang gis myong ba nyid du de'i rang bzhin gsal bar bya ba'i phyir dpe bshad pa* / *vikalpitaṃ yat-timira-prabhāvāt keśa-ādi-rūpaṃ vitathaṃ tad-eva | yenātmanā paśyati śuddha-dṛṣṭis-tat-tattvam-ity-evam-iha-apy-avehi* ‖; ⟨tr.⟩ idem (1910), p. 305[+4]; Textstelle auch übersetzt in ⟨trr.⟩ C. W. Huntington et al., p. 233[47]; C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 186. Auf die (Un-)Demonstrierbarkeit oder (Nicht-)Lehrbarkeit des Höchst-Wahren (*paramārtha-satya*) unseres Prāsaṅgika's – man beachte bitte das „[sic!]“ in meiner wörtlichen Übersetzung – werde ich im Kapitel hier mit Bezug auf die diesbezügliche Forschermeinung von T. Vetter nochmals eingehen. Die zu erwartende

Indem die Sichselbst-Bewußtheit mitsamt der Gewißheit gewährenden Funktion, die damit einhergeht, in Candrakīrti's Reflexion ausfällt, wird das Weisheitsziel nur gesetzt und kann bestenfalls durch einen Satz über diese Lücke hinweg ersprungen werden. Aus diesem Grund wurde der Richtung des Mittelweg-Konsequentialismus (Prasaṅga) in der indologischen Forschung völlig zu Recht schon der nicht gerade schmeichelhafte Titel „Sprung-Philosophie" (leap philosophy) verliehen.[333] Eine irrationale Art Fichtescher „proiectio per hiatum irrationalem"[334]?

Die für alle Philosophie im Sinne von Geist entscheidende Kategorie des Selbstbewußtseins (*svasaṃvitti/svasaṃvedana*) wird von Candrakīrti wohl deshalb so rabiat bekämpft, um die absolute Ungegenständlichkeit des ultimativen BewußtSeins-Zustands zu akzentuieren. Dies ist kein unedles Motiv und soll entlang der relevanten Textstelle im ›Klaren Kommentar/Prasannapadā‹ kurz dokumentiert werden. Die Gedankenführung

---

Negationstirade in bezug auf das letztsinnig Wahre (*paramārtha-satya*) wird in Candrakīrti, Madhyamakāvatāra-Bhāṣya 6.29, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 110.15–111.18, ⟨tr.⟩ idem (1910), pp. 306–307; Textstelle auch übersetzt in C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, pp. 187–188, aus dem »Āryasatyadvayāvatāra«, in Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra-Pañjikā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, p. 177.8–15, zitiert; sie lautet in Kurzform: die Dasheit (*tattva*) kann weder durch Sein noch Nichtsein (*bhāva-abhāva*), noch durch sonst ein Gegensatzpaar bzw. irgend etwas charakterisiert werden, da sie überhaupt kein Gegenstand des vorstellenden Denkens ist (*tad-aviṣayaḥ sarvakalpanānāṃ*), keiner Unterscheidung (*viśeṣās-tattvasya na saṃbhavanti*) unterliegt, da dieses von der Natur des Verborgenen (*saṃvṛta-dharmatvāt*) ist und das Letztwahre (*paramārtha-satyam-iti*) sogar noch das Seiende übersteigt, das Erkennbares für den Allwissenden ist (*sarvajña-jñāna-viṣaya-bhāva-samatikrāntaṃ*) [(λ_3)? oder (λ_6)? oder (λ_7)?].

[333] Cf. K. H. Potter, Presuppositions of India's Philosophies, pp. 238–239.

[334] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.8.456d (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), Sach-Verzeichnis, s.v. Projektion.

besteht hauptsächlich aus einem Spruch aus dem ›Ratnacūḍa-Sūtra‹. Mit Hilfe dessen wird unterstrichen, daß wie die Schneide eines Schwertes (*asi-dhārāyā*) nicht seine eigene Schneide schneiden (*sa-eva-asi-dhārā na śakyate chettuṃ*) und eine Fingerspitze sich nicht selbst berühren (*na tena-eva-aṅguly-agreṇa tad-eva-aṅguly-agraṃ śakyate spraṣṭuṃ*) „derselbe Geist nicht durch denselben Geist erfaßt werden" (*evam-eva na tena-eva cittena tad-eva cittaṃ śakyaṃ dṛṣṭuṃ*) und Geist Geist nicht einsehen/erfassen könne (*na ca cittaṃ cittaṃ samanupaśyati*).

Es ist natürlich ein leichtes, unter Anwendung des Identität-Differenz-Dilemmas eine Noologie ad absurdum zu führen, da deren Hauptkategorie, der Geist, oberflächlich objektlogisch betrachtet, eben nur als in sich widersprüchlich zu bestimmen ist. So würden die Verfechter des unmittelbaren Selbstbewußtseins behaupten , durch die Analyse des Geistigen (*citta-vivekatāṃ*) dieses selbst, so wie es ist, zu erkennen, so wie es ist, zu schauen, so wie es ist, in seiner Soigkeit (*tathā prajñānāti tathā paśyati tahtā tathatāṃ*), den Wesensgrund des Geistigen (*citta-dharmatāṃ*) als einen Bewußtseinsstrom (*citta-dhārāṃ*), der einer Schlingpflanze (*citta-latāṃ*)[335] gleiche, als Unbegründbarkeit (*anavasthānatā*), Unaufhörlichkeit und Nicht-Andauern (*anuccheda-aśāśvatatā*), Nicht-Feststehen (*na kūṭasthatā*), Nicht-Grundlosigkeit (*na-ahetukī*), Bedingungen nicht entgegengesetzt (*na pratyaya-viruddhā*), weder identisch mit noch different zu sich oder anderem (*na tato na-anyato na sā-eva na-anyā*), als Unbestimmtheit (*citta-anavasthitatāṃ*), Funktionslosigkeit (*citta-apracāratāṃ*), Unerfaßbarkeit (*citta-adṛśyatāṃ*), An-sich-Bestimmtheit (*citta-svalakṣaṇatāṃ*),

[335] Cf. M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, col. 895d, s.v. *latā,* wonach als Hauptbedeutungen Winde, Ranke, Schlingpflanze gelten, die Säbelklinge ob ihrer eleganten geschwungenen Form in Indien aber oft damit verglichen wird.

während es aber nicht stillgestellt, abgestellt oder unterdrückt würde (*na ca nirodhayati*).[336]

Ob damit nun ein Bewußtseinszustand aus den Angeln gehoben sein soll, in dem nach einer noch vorzustellenden mystischen Formel die »Soigkeit« (*tathatā*) (λ_4) und der Geist (λ_3) zusammen als Simultaneität von Transzendenz und Totalität (λ_3') ausgedrückt sein sollen, vergleichbar dem natürlichen, spontanen Sammlungszustand (*saha-ja samādhi*), wie er aus dem Tantra bekannt ist, oder der Geist als solcher in seinen verschiedenen Aspekten des Selbstbewußtseins und Zusammenfalls der Gegensätze, unmittelbarer bzw. unhintergehbarer Evidenz (intellektueller Anschauung) usw. (λ_3), braucht hier nicht entschieden zu werden. Was hier aber noch eingeschoben werden soll, das ist der Nachweis, daß gewisse Mādhyamika-s mit ihrer Kritik am und Widerlegung des Geists als Prinzip eine offene Tür einrannten, da die Vijñānavādin-s selbst sehr wohl wußten, daß dieses nicht das Letzte sein kann und nach dessen Dienstbarmachung als logisches, psychologisches und kontemplatives Hilfsmittel und Angelpunkt einer schwindelerregenden spekulativen Dialektik, von der im Kapitel 3.4. noch

---

[336] Der gesamte Passus zur Kritik des Selbsterkennens findet sich in Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 61.10–64.13, ⟨tr.⟩ M. Sprung, pp. 55–57, ⟨tr.⟩ T. I. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, pp. 153–155; Śāntideva, Śikṣā-Samuccaya 13, ⟨ed.⟩ C. Bendall, pp. 233.15–236.4 (Parallelen zum Zitat in der Prasannapadā, insbesondere pp. 235.1–236.4), ⟨trr.⟩ C. Bendall / W. H. D. Rouse, pp. 220–221 (aus dem ›Ratnacūḍa-Sūtra‹); zu Candrakīrti's Widerlegung des Selbstbewußtseins (*svasaṃvedana*) in Madhyamakāvatāra und Madhyamakāvatāra-Bhāṣya cf. P. Fenner, The Ontology of the Middle Way, pp. 80–82; Widerlegung der Widerlegung Candrakīrti's unter Berufung auf ein spezifisches Verständnis der Kantschen »transzendentalen Einheit der Apperzeption« und die Darlegungen von Śāntarakṣita liefert D. A. Arnold, Is *Svasaṃvitti* Transzendental? Hintergrundinformationen zu dieser Problematik auch in idem, Self-Awareness (*svasaṃvitti*) and Related Doctrines of Buddhists Following Dignāga.

eine Kostprobe gegeben werden wird, zurückgelassen werden muß.

Im geist-buddhistischen ›Laṅkāvatāra-Sūtra‹ (ca. 4. Jh.) wird mit dem Gleichnis vom Schwert (*khaḍgaṃ*), das sich nicht selbst schneiden (*na cchindate*), dem Finger (*aṅgulir-*), der sich selbst nicht berühren (*na spṛśate*) und dem Geist (*citta*), der sich nicht selbst wahr-nehmen kann (*svadarśane*), die Botschaft vom Geist als Absolutum veranschaulicht, wobei nicht der Dual-Geist (*dvi-cittam/dvi-cittatā*) von Erfaßbarem und Erfassendem (*grāhya-grāhaka*) gemeint ist, wozu auch der sich selbst erfassende als Bezüglichkeits- und Geist-Hypostase ([*para*]*tantra-svabhāva*) zu rechnen ist, sondern der Geist im Zustand des Nicht-Erscheinens (*nirābhāse*), in dem es weder »Entgegengesetztes« (*na paraṃ*) ($-\lambda_1$) noch »Bezügliches« (*na tantraṃ*) ($-\lambda_3$) [sic!], noch »Vorgestelltes« (*kalpitaṃ*) ($-\lambda_2$), gar nichts Reales (*vastum-eva*) gibt, und auch das »Perfekte/Absolute« überhaupt kein Seiendes ist (*niṣpanno na-asti vai bhāvaḥ*) (λ_4).[337] Würde der Geist nämlich nicht als Singulärer, nicht-erfaßter (*cittam-ekaṃ na gṛhyate*),[338] sondern als erkannter gemeint sein, so trüge er die generelle Eigenschaft des eigentlich Geistigen: Reflex- respektive Reflexions-Dualität: „Der Geist wird wie ein anfangslos obwaltendes Spiegelbild wahr-genommen; er ist wie das Reale, doch nicht das Reale (selbst); man möge ihn so sein lassen [evidieren], wie er (eben) ist.“[339]

---

[337] Cf. Laṅkāvatāra-Sūtra 10.566–569; 2.198–202, ⟨ed.⟩ B. Nanjio, pp. 335; 132–133.

[338] Cf. Laṅkāvatāra-Sūtra 10.770, ⟨ed.⟩ B. Nanjio, p. 360.

[339] Laṅkāvatāra-Sūtra 10.708, ⟨ed.⟩ B. Nanjio, p. 353: *vimbavad-dṛśyate cittam-anādim-abhibhāvitam | artha-ākāraṃ na ca-artho 'sti yathā-bhūtaṃ vibhāvayet ‖*. Cf. o.c. 10.709, p. 353: geradeso wird das Wesen des Entstehens (*utpāda-lakṣaṇam*) wie das Bild in einem Spiegel (*darpaṇe rūpam*) wahrgenommen (*dṛśyate*), gesondert von Ein-/Andersheit (*ekatva-anyatva-varjitam*), und ist so nicht nichtseiend (*na ca tan-na-asti*).

Dignāga (ca. 480–540) hat in nur wenigen Argumentationsschritten aufgewiesen, in welche Aporie derjenige gerät, der einen Kognitionsakt ohne einen damit unmittelbar einhergehenden Reflex der Kognition dieser Kognition postuliert, und zwar endlos viele Kognitionsakte zu benötigen, um erkennen, und darum überhaupt nicht mehr erkennen zu können.[340] „Aus der Verschiedenheit des Erkennens des Objekts und des Erkennens dieses (Erkennens) ergibt sich die Zweigestaltigkeit [der Erkenntnis]. Das Erkennen eines Objekts, einer Form usw., zeigt das Bild des Gegenstandes und sein eigenes. Das Erkennen des Erkennens dieses Objekts dagegen zeigt das Bild dieses dem Gegenstand ähnlichen Erkennens und sein eignes Bild. Andernfalls, wenn das Erkennen des Objekts bloß die Form des Gegenstandes oder die eigene Form zeigen würde, wäre das Erkennen des Erkennens des Objektes nicht davon verschieden, und das jeweils folgende Erkennen würde nicht das Bild des Objekts des vorhergehenden Erkennens zeigen, weil es dieses nicht zum Objekt hat. Daher ist die Zweigestaltigkeit des Erkennens erwiesen.“[341]

---

[340] Cf. Dignāga, Pramāṇasamuccaya(-Vṛtti) 1.8–12, ⟨ed.⟩ E. Steinkellner, pp. 3.22–5.15; Erläuterungen finden sich bei R. P. Hayes, Dignāga on the Interpretation of Signs, pp. 140–142. Die Wahrnehmungslehre Dignāga's wird hier nur in der Bedeutung von Selbstbewußtsein und Evidenz und deren Unmittelbarkeit bzw. Unhintergehbarkeit herangezogen, nicht in ihrem problematischen Gesamttenor. Den Zusammenhang mit der Lehre von der »intellektuellen Anschauung / *visio intellectualis*« zu beleuchten, diese Aufgabe ist einer Forschung in der (fernen) Zukunft gestellt.

[341] Dignāga, Pramāṇasamuccaya(-Vṛtti) 1.11, ⟨ed.⟩ E. Steinkellner, p. 4.20–25 (editorisch bedingte Schriftschnitte wurden nicht wiedergegeben): *viṣayajñānatajjñānaviśeṣāt tu dvirūpatā | viṣaye hi rūpādau yaj jñānaṃ tad arthasvābhāsam eva. viṣayajñāne tu yaj jñānaṃ tad viṣayānurūpajñānābhāsaṃ svābhāsaṃ ca. anyathā yadi viṣayānurūpam eva viṣayajñānaṃ syāt svarūpaṃ vā, jñānajñānam api viṣayajñānenāviśiṣṭaṃ syāt. na cottarottarāṇi jñānāni pūrvaviprakṛṣṭaviṣayābhāsāni syuḥ, tasyāviṣayatvāt. ataś ca siddhaṃ dvairūpyaṃ jñānasya.* Übersetzung übernommen von E.

Und wie aus dem quellentextlichen Argumentationszusammenhang hervorgeht, ist die Zwiegestaltigkeit (*dvirūpatā*) des Erkennens direkt mit dem Selbstbewußtsein (*svasaṃvedana*) verbunden. Mit dem Objekt-Aspekt (*viṣaya-ābhāsam*) des Wissens geht nicht nur stets ein Bewußtsein von diesem Objektwissen als Wissen, sein Eigenaspekt (*svābhāsam*) nämlich, einher, der jenes zu Bewußtsein zu bringen hat (*jñāna-svasaṃvedyam*), auf welcher Reflexionsebene man sich auch befindet, sondern zudem ergeben, konstituieren oder bilden (*phala*) das Erkennbare (*prameya*) als Objekt (*viṣaya/artha*) und das Erkennen (*pramāṇa*) als begreifendes Subjekt (*grāhaka*) funktionslos (*nirvyāpāra*), d.h. unmittelbar bzw. strukturell die Bewußtheit oder das Gewahrsein (Evidenz) (*saṃvedana*) in einer dreifachen Untrennbarkeit (*trayaṃ na-ataḥ pṛthak kṛtam*).[342] Zur kontroversen Diskussion dieser von alters her umstrittenen und mißverstandenen Lehre, die sich innerhalb der heutigen Forschung bis in die verschiedenen Textrekonstruktionen und Übersetzungen hinein bemerkbar macht, von den Ausdeutungen erst gar nicht zur reden, verweise ich auf

---

Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, pp. 257–258, runde Einklammerung des nicht im Sanskrittext stehenden Wortes stammt vom Übersetzer, eckige für den gleichen Fall von mir; cf. M. Hattori, Dignāga, On Perception, pp. 243/184–185/29–30; B. Kellner, Self-Awareness (*svasaṃvedana*) in Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* and *-vṛtti*, pp. 209–210; die Übersetzung in G. B. Dreyfus / C. Lindtner, The Yogācāra Philosophy of Dignāga and Dharmakīrti, p. 37, weicht davon ab, weil die ersten beiden Teile des Kompositums *artha-sva-ābhāsam* nicht als Dvandva, sondern als Karmadhāraya gelesen werden: „reflects itself as object". Die Übersetzung „Reflex(ion)" für *ābhāsa* ist hier treffend.

[342] Cf. Dignāga, Pramāṇasamuccaya(-Vṛtti) 1.8–10, ⟨ed.⟩ E. Steinkellner, pp. 3.22–4.19; ⟨tr./com.⟩ B. Kellner, Self-Awareness (*svasaṃvedana*) in Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* and *-vṛtti*, pp. 216–225; G. B. Dreyfus / C. Lindtner, The Yogācāra Philosophy of Dignāga and Dharmakīrti, pp. 36–37; M. Hattori, Dignāga, On Perception, pp. 242–243/182–185/28–29.

die hier angegebene und sonstige Fachliteratur, nicht aber ohne einerseits die Bedeutsamkeit der Problematik des Selbstbewußtseins in Zusammenhang mit der Kategorie »Noũs« in der griechischen Philosophie bald ein Jahrtausend früher[343] und andrerseits in bezug auf das »Ich« in der Transzendentalphilosophie weit mehr als ein Jahrtausend später[344] wenigstens angesprochen zu haben.

Welcher Mahāyāna-Richtung können wir die in einem Prāsaṅgika-Traktat aus dem ›Ratnacūḍa-Sūtra‹ zitierte Definition nun also eher zuordnen, dem Madhyamaka oder dem Yogācāra, heißt es dort doch, daß die Geistesgegenwart oder Geistesvergegenwärtigung (*cittasya smṛtir*) Feststehen/Stabilität (*avasthānām*), auf einen Punkt ausgerichtete Konzentration (*ekāgratā*), weder Nicht-Vorwärtsgehen noch Nicht-Auseinandergehen (*'saraṇam-avisaraṇaṃ*), Gipfelpunkt der Ruhe (*śamatha-ekāgratā*) und Nicht-Zerstreuung (*'vikṣepa*) des Bewußtseins/Geistes (*cittasya*) genannt werde (*iyam-ucyate*)?[345]

---

[343] Zu Aristoteles cf. K. Oehler, Aristotle on Self-Knowledge, coll. 498s–499d; zum tri-aspektuellen Geist/Noũs werde ich im entsprechenden Teilband der nächsten Abteilung Stellung nehmen.

[344] Eine Darstellung der »ursprünglichen/reinen synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption« bei Immanuel Kant („Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können;") im Unterschied zur hier angedeuteten buddhistischen Anschauung kann ich hier aus Platzgründen leider nicht geben, verweise aber auf R. Eisler, Kant-Lexikon, pp. 34–301, s.v. Apperzeption, transzendentale; die Schule Dignāga's und Dharmakīrti's atme nach T. I. Stcherbatsky, Buddhist Logic, 2.192[1], einen Kantschen Geist; einen bedenkenswerten Ansatz zur Klärung der ‚Rätsel' um das Selbstbewußtsein bei Dignāga und einigen Denkern des Mahāyāna legt D. A. Arnold, Is *Svasaṃvitti* Transzendental? Idem, Self-Awareness (*svasaṃvitti*) and Related Doctrines of Buddhists Following Dignāga, vor, indem er ein modifiziertes Verständnis der Kantschen »transzendentalen Einheit der Apperzeption«, der selbst nicht intentionalen Intentionalität (an sich) als Interpretament zugrundelegt.

[345] Cf. Śāntideva, Śikṣā-Samuccaya 13, ⟨ed.⟩ C. Bendall, p. 235.11–12, ⟨trr.⟩ C. Bendall / W. H. D. Rouse, p. 221 (aus dem ›Ratnacūḍa-Sūtra‹);

Die Eskamotierung des Geistes kommt, wie aus deren Beliebtheit bei den derzeitigen Beforschern der Leerheitslehre abzuleiten ist, dem gegenwärtigen Zeitgeist gähnender geistiger Leere wohl in besonderer Weise entgegen, gerade wenn man den Erleuchtungsaspekt, den man heutzutage ja für lächerlich hält, unbeachtet läßt oder als längst überwundenen Aberglauben, Relikt eines „ozeanischen Gefühls“[346] prärationaler Seelenentwicklung und Regressionsphänomen allenfalls historisch oder psychologisch berücksichtigt: Reales (Sinnliches) oder Surreales (Un-Sinnliches), das Ideale (Über-Sinnliche) fällt aus. Sie ist inmitten eines sich beschleunigenden Gedankenleerlaufs vielleicht auch deshalb so beliebt, weil sie entweder durch die endlose formale Iterierbarkeit der Reflexion ein harmloses Surrogat von Unendlichkeit, Endlosigkeit nämlich, liefert, das epistemische Erfüllung durch die Wiederholung („ewige Wiederkunft“?) des immer Gleichen vorgaukelt, ohne sie bieten zu müssen, oder, was viel plausibler ist, die Denkgehemmten damit tröstet, daß es unser Schicksal, da realitätsbedingt, eben so sei, aus diesem Gedankenkarussell gar nicht aussteigen zu können. Der Sinn der Gesamtentwicklung des Madhyamaka zum Irr-Sinn pervertiert?

Nein, denn erstens kennt und lehrt Candrakīrti im Gegensatz zu seinen modernen Erforschern und Bewunderern das Finale des Gedankenstillstands dennoch, und zweitens findet sich eine Korrektur bzw. Ergänzung seiner Geistlehre bei späteren Mittelweg-Kollegen und Konkurrenten aus der Richtung des Yogācāra-Madhyamaka. Dort bleiben Erkennen und Erkanntes als Zwei-Vieles im Erkennen vereint: Idealtypus der

---

Text gemäß Emendation des Editors nach der tibetischen Fassung: nicht *śaraṇa*, sondern *saraṇa* (Gehen), was dem Sinnzusammenhang gerecht wird.

[346] Cf. S. Freud, Gesammelte Werke 14.421–431 (Das Unbehagen in der Kultur).

Struktur von Bezüglichkeit oder Relationalität als solcher. Wenn Candrakīrti vom Selbstbewußtsein (*svasaṃvittī*) als von einem Bewußtseinskontinuum oder Geistströmen (*citta-dhārā*) spricht, scheint er dieses gar nicht im transzendentalen oder vijñānavādisch-prinzipiellen Sinne einer Zusammenhang und Zusammenhalt stiftenden Grundlage (*āśraya*), sondern im psychologisch-phänomenalen Sinne aufzufassen.

Diese Vorgehensweise steht im auffälligen Gegensatz zu den Yogācāra-Mādhyamika-s, denen das Selbstbewußtsein (*svasaṃvedana*) als von Natur aus erhellend, evidierend (*prakāśa*) wie der Lichtglanz am Himmelsrund (*nabhastala-vartti-ālokavat*), selbstevident oder selbsterhellend (*svayam prakṛtyā prakāśa-ātmatayā*) gilt, das so ist, wie es erscheint (*yathā-nirbhāsanam/yathā-pratibhāsanam*), unmittelbare Wahrnehmung (*pratyakṣa*) [≈ Erscheinung an sich ≈ Evidenz], Nur-im/als-Geist-Erscheinen (*rnam par shes pa tsam snang ba / vijñānaābhāsa/prati-/avabhāsa mātra*), i.e. das Erscheinen von Geist, gesondert von Begrifflichkeit (*rtog pas dben pa shes pa snang ba / vikalpa-vivikta vijñāna-avabhāsa*), indifferent (*advaya*), was seine Bestandteile von Erkennendem/Subjekt (*kartṛ/kāraka/grāhaka*) sowie Erkanntem/Objekt (*vedya/grāhya*) – incl. Erkenntnisakt (*kriyā*) ergibt das drei (*trai-rūpya*) – betrifft, doch durch gedankliche Überlagerung in Erkenntnis ((*vi-*)*jñāna*) und Gestalt, Idee, Bild oder Erscheinung (*ākāra/nirbhāsa*) unterschieden, und dem geradezu vijñānavādisch der Prinzipienstatus »Bezügliches« (*paratantra-svabhāva*), Nur-Begreifen (*vijñapti-mātra*), Bedingt-Entstehung (*pratītya-samutpāda*), etc. (λ_3) zuerkannt wird, gültig jedoch nur solange nicht genau analysiert (*ma brtags na/ma brtags gcig pu / avicārita-ramaṇīya/avicārya-eka-ramaṇīya*), und nach ihrer Einteilung bloß weltlich richtig (*tathya-saṃvṛti*), nicht ultimativ wahr.[347] Befände

[347] Ausführungen mit Dokumentation aus den Originalen bei M. Ichigō, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1985), pp. LXIX–LXXXII ≈

sich die mit kulturüberschreitender Forschung befaßte Philosophiewissenschaft nicht auf einem Wissensstand, der nur trostlos zu nennen ist, so könnte ich jetzt zur Verdeutlichung der gerade aufgeführten Charakteristika des Geistes und als Wegweiser für weitere diesbezügliche Forschung einige frappante Entsprechungen aus der platoni(sti)schen und der transzendentalen Philosophie Fichte's, dem Vedānta und Daoismus auflisten, ohne ein zunächst verlegenes, dann verächtliches Achselzucken ernten zu müssen.

Bei Śāntarakṣita (725–788) ist das in einer Mischung aus Kategorien genau der beiden Hauptströmungen des Mahāyāna, nach welchen die Schule benannt wurde, der man ihn zurechnet, auf eine scharfsinnige Sentenz zusammengedrängt. „Wer auch immer (*su*) sich auf Nur-Geist (*sems tsam* / *cittamātra*) (λ_3) stützt (*na brten nas* / *āśritya*), sollte Äußeres/Objektives (*phyi rol* / *bahirdhā*) (λ_1) als nichtseiend (*med* / *abhāva*/ *asat*) erkennen (*shes par bya* / *vijīyate*) (λ_2); sich derart (*de la*) wiederum (*yang*) auf die Vorgehensweise (*tshul* / *viddhi*) [der Demonstration des Nicht- bzw. Leerseins von Objekten] hier (*'dir*) stützend (*brten na* / *āśritya*), sollte man erkennen (*shes par bya* / *vijīyate*), daß [Erkenntnis/Geist (λ_3)] letzten Endes (*shin tu* / *atyanta*) ohne Eigenwesen/Selbst (*bdag med* / *nirātmā*) ist (λ_4)."[348] Ein japanischer Gelehrter hält dazu folgendes fest:

---

idem, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1989), pp. 171–183; cf. idem, Śāntarakṣita and Bhāviveka as Opponents of the Mādhyamika in the *Madhyamakāloka,* pp. 157–160; zur sog. richtigen empirischen Wahrheit (*tathya-saṃvṛti*) unten noch einiges in Zusammenhang mit der Stufen-Epistemologie von Bhavya.

[348] Śāntarakṣita, Madhyamakālaṅkāra 92, ⟨ed./tr.⟩ M. Ichigō (1989), pp. 220/221: *Sems tsam la ni brten nas su // phyi rol dngos med shes par bya // tshul 'dir brten nas de la yang // shin tu bdag med shes par bya //*, meine Erläuterungen in eckigen Klammern; Übersetzungen in J. Blumenthal, The Ornament of the Middle Way, pp. 170–171 (mit Autokommentar), 245, 284 (mit Kommentar von Gyel-tsab); K. Lipman, A Study of

„Sogar der Standpunkt der Yogācāra-Philosophie muß indes von Menschen mit tieferer Einsicht überschritten werden, wenn es um die höchste Wahrheit geht."[349]

Der von Candrakīrti akzentuierten, in der derzeitigen Buddhologie favorisierten Meinung über die von Nāgārjuna ausgehende Mehrwahrheiten-Lehre, in welcher die relative, aus gegen- oder wechselseitig abhängigen/bedingten (*paraspara/anyonya*) Konstituenzien (*skandha*) bestehende Personen-Welt (*pudgala* ≙ *loka*) der Verhüllung (*saṃvṛti*) dem höchsten Gut, Ultimativen und Endzweck in der Weise entgegensteht, daß „dieser *paramārtha* nämlich nicht von anderem abhängig ist, ruhig, von den Heiligen je selbsteigen zu erschauen, jenseits begrifflich-vorstellungshafter Mannigfaltigkeit/Entfaltung, der weder gelehrt noch auch erkannt wird",[350] „.. stelle ich einfach

---

Śāntarakṣita's Madhyamakālaṃkāra, p. 144; J. Mipham, The Adornment of the Middle Way. Shantarakshita's *Madhyamakalankara,* p. 363; cf. Śāntarakṣita, Madhyamakālaṅkāra 64–66, 91–92, ⟨ed./tr.⟩ M. Ichigō (1989), pp. 212/213, 220/221.

[349] Y. Kajiyama, Studies in Buddhist Philosophy (Selected Papers), pp. 116–117 (Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation); cf. D. S. Lopez Jr., A Study of Svātantrika, pp. 345–348; entsprechender Gedankengang, dargestellt entlang einschlägiger Passus (mit Zitaten) aus den Werken von Śāntarakṣita, Jñānagarbha, Kamalaśīla und Haribhadra bei M. Ichigō, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1989), pp. 156–169.

[350] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 492.6–493.14, Zitat o.c., p. 493.10–11: *sa hi paramārtho'parapratyayaḥ śāntaḥ pratyātmavedya āryāṇāṃ sarva-prapañca-atītaḥ | sa na-upadiśyate na ca-api jñāyate*. Zur Nicht-Lehrbarkeit des Absoluten cf. idem, Madhyamakāvatāra-Bhāṣya 6.28, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 109.3, ⟨tr.⟩ idem (1910), p. 305, oben bereits zitiert; o.c. 6.29, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 111.5–6, ⟨tr.⟩ idem (1910), p. 307: *don dam pa'i bden pa ni bstan pa mi / paramārtha-satyam na-upadeśya* (das Höchstwahre kann nicht gelehrt/demonstriert werden), Zitat eines Zitats aus ›Āryasatyadvayāvatāra‹, in Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra-Pañjikā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, p. 177.10–11, Text dort: *paramārtha-satyaṃ sarva-vyavahāra-samatikrāntam* (das Höchstwahre ist jenseits allen (Sprach-)Handelns).

gegenüber MMK XXIV 10, wo sehr wohl davon ausgegangen wird, daß *paramārtha* {letzter Sinn} gelehrt wird (*deśyate*) und daß ohne die von *vyavahāra* {(Sprach-)Praxis} abhängige Belehrung über *paramārtha* das Nirvāṇa nicht erreicht wird. *Paramārthasatya* {Wahrheit vom Höchsten Gut} (vgl. XXIV 8–9) besteht nun freilich in der Beschreibung des Nirvāṇa (oder, wenn man will, der höchsten Realität) als unbeschreibbar; ferner in der Verneinung aller Bestimmtheiten (nicht in einem sich Festklammern an ihr Nichtsein!), denn die Welt ist ja, sobald sie aller Bestimmtheiten und Bedingtheiten entkleidet ist, das Nirvāṇa (vgl. XXV 9 [dort wird das Nirvāṇa übrigens auch noch gelehrt (*upadiśyate*) und ist damit noch nicht völlig erlangt]).“[351]

Um das Verständnis dieser Feststellung nicht vorschnell in Richtung der reflexionsstrukturellen Argumentation zu lenken, unterließ ich, sie mit Lambda-Symbolen zu versehen; es dürfte jedem Mitdenkenden aber ein leichtes sein, dies selbst zu tun. Dazu möchte ich den zu der zitierten Fußnote gehörigen Haupttext nachliefern, in dem, was für unsere Themenstellung von besonderer Relevanz ist, die Wahrheitsstufung von ›MMK 24.7–10‹: *saṃvṛti(-satya)* – *paramārtha(-satya)* denn auch in Zusammenhang mit Śloka ›MMK 24.18‹: *pratītya-samutpāda* – *śūnyatā* – *prajñaptir-upādāya* – *pratipad madhyamā*, gedeutet und dadurch nahegelegt wird, ihn graduiert zu verstehen. Der Übersetzung der vier Verse zur Wahrheitsstufung folgt nun nachstehender Passus: „Zur Interpretation: Man geht aus von einer hohen, aber in sich selbst nicht stabilen Errungenschaft, einer beschränkten Wahrheit, der Nichtigkeit in Form – wie

[351] T. E. Vetter, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, pp. 106^{37}–107, meine in geschweifte Klammern gesetzten Übersetzungen der sanskritischen termini technici „*paramārtha*“, „*vyavahāra*“ und „*paramārthasatya*“; Text und übrige Klammern sind die des Originals.

XXIV 18 sagt – des bedingten Entstehens (*pratītyasamutpāda*), wozu auch gehört, daß es keinen von anderem unabhängigen Begriff gibt (*prajñaptir upādāya*), und des mittleren Wegs (*madhyamā pratipat*) (mit dem man unter anderem das Verhältnis von Identität oder Verschiedenheit zwischen Dingen und Begriffen darstellen muß). Die Analyse dieses Ausgangspunkts führt zur höchsten Wahrheit (λ_3), zur Nichtigkeit (λ_2) in Form der Verneinung des Seins der Dinge ($\lambda_{1.1}$) und auch des bedingten Entstehens ($\lambda_{1.2}$). Dort bleibt man nicht stehen, sondern erreicht von da aus das Nirvāṇa (λ_4), das kein Ding im Jenseits ist, sondern das, was bis jetzt die Welt war und nun seine Bestimmtheit und Bedingtheit verloren hat, und zwar nicht nur argumentativ, sondern so, daß nichts Konkretes mehr wahrgenommen und vorgestellt wird (λ_5). Dies sind die Schritte, auf die ich in meinem Referat wiederholt hingewiesen habe. Im Gegensatz zu andern Kapiteln der MMK will das 24. aber nicht so sehr lehren, wie man das Nirvāṇa erlangt, sondern zeigen, wie bei dieser Lehre auch noch etwas von endlichen Verhältnissen (als etwas Vorläufigem) bewahrt bleibt. Dies wird nicht erreicht durch die bloße Unterscheidung einer beschränkten und einer höchsten Wahrheit. Im Gegensatz zu vielen Texten, welche sich mit dieser Unterscheidung als solcher und eigentlich völlig unfundiert aus Problemen zu retten versuchen, hat Nāgārjuna einen Grund, das bedingte Entstehen und alles, was damit zusammenhängt, eine Wahrheit, wenn auch eine beschränkte, zu nennen. Ohne dieses, und das macht es eben zu einer Wahrheit, kann die höchste Wahrheit nicht gelehrt werden. Das gibt den hier herrschenden Gesetzmäßigkeiten auch in sich selbst den, wenn auch nicht endgültigen, Charakter von Wahrheiten.“[352]

[352] T. E. Vetter, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, pp. 106–107.

Die Frage, warum nun derselbe Gelehrte in einer späteren Studie einschränkend und gegen alles stringente Denken über die Rolle der Leerheit im systematischen Zusammenhang von Wahrheitenhierarchie (›MMK 24.7–10‹), WahrSeins-Stufung (›MMK 24.18‹) und den resolutiv-kompositiven Geltungsvoraussetzungen der aporetischen Wahrheits-Eruierung das gleich Folgende feststellt, kann ich mir nur so beantworten, daß er in Nāgārjuna's Lehre von den zwei Wahrheitsebenen „eine Art von synthetischer Dialektik" sieht, die nicht nur „im Widerspruch zu seinem normalen Verfahren" stehe, sondern der Dialektik Hegels nahestehe. „Dieses Schema kann in der Tat nicht mit Hegels »positiver Dialektik« gleichgesetzt werden, wie Liu in Note 211 auf S. 150 sagt, aber es ist ihr näher, als es ihm bewußt zu sein scheint oder er bereit ist zuzugeben."[353] „Wenn die Methode gültiger Negation die Erlangung von Erlösung zuläßt, sollte das, was durch sie negiert wurde und das, wodurch sie negiert wird (indem dieses Begriffspaar im Prozeß des Negierens selbst zerstört wird), einen Status innehaben, der von dem eines unbegründeten Auslösers verschieden ist. Denn es wäre kaum möglich, das Ergebnis eines Operierens mittels unbegründeter Faktoren als Erlösung aufzufassen. Aber es ist möglich, das Ergebnis eines Operierens mittels Faktoren einer Erlösungslehre, die als solche nicht fortbestehen, weil sie durch den Verstand der gründlichsten Prüfung unterworfen werden, als eine solche aufzufassen. Da diese Prozedur jedoch niemals zur Affirmation dessen führen wird, was durch die Erlösungslehre negiert wird, könnte das Negieren der Kategorien der Erlösung als ein durch den Verstand unterstütztes Emporheben auf eine supra-linguistische Ebene, die die einzige ist, auf der sie sinnvoll sind, aufgefaßt werden. Sogar der

[353] Cf. T. E. Vetter, Book Review: Ming-Wood LIU, Madhyamaka Thought in China, p. 183; beide dem Zitat vorhergehende Originalformulierungen stammen von derselben Seite.

angewandte Verstand wird transzendiert, indem man nämlich kompromißlos seinen grundlegendsten Gesetzen folgt, die nur in einer Kompromißform geeignet sind, mit der Welt umzugehen. Die Rechtfertigung von Nāgārjuna's eigener Methode, die hier beschrieben wurde, hat einen Schwachpunkt. Im Gegensatz zum spirituellen Verfahren des »entweder / oder«, wird hier ein unklarer, schwammiger Begriff von Leerheit verwendet, der zwei linguistische Ebenen verknüpft und sogar über die höhere hinausweist. Nāgārjuna weicht hier von seiner Methode in einer Weise ab, die den großen Texten der älteren PPL ähnlich ist, … Dies bleibt gleichwohl ein Kompromiß im Verhältnis zu seiner Vorgehensweise sonst. Allerdings erlaubt es jener Kompromiß, die Welt und die Aufgaben in ihr zu retten, e.g. das Bodhisattva-Ideal, wenn es das ist, woran man Interesse hat.“[354]

Eine Bestätigung für die denkerisch folgerichtige Auslegung der vom Ārya ausgehenden Problematik von Wahrheit und Wahrem liefern zudem zwei außerordentliche Beiträge der ansonsten diesbezüglich ordentlich im Dunkeln tappenden buddhologischen Forschung. „Für beide, die Hīnayānin-s und die Śūnyavādin-s, ist *saṃvṛti* der gewöhnliche, konventionelle Weg, die Wirklichkeit wahrzunehmen, der die korrekte Weise ihrer Wahrnehmung, ihr *paramārthasatya*, »verschleiert«. Die Kontexte dieser Lehren zeigen, daß der Standpunkt, von welchem aus die Unterscheidung von »Wahrheiten« getroffen wird, nicht ontologisch, sondern soteriologisch ist. Hier meint das Kompositum *paramārthasatya* nicht »Wahrheit des höchsten Gegenstands«, von Nirvāṇa (beide Lehren bestreiten in der Tat

[354] T. E. Vetter, A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñā Pā Ramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, pp. 511–512; PPL ist das Sigel für Prajñāpāramitā-Literatur; das Englisch des Artikel-Texts war nur mit Mühe zu übersetzen.

die »Erkennbarkeit« des Nirvāṇa und der Terminus wird nicht auf eine Erkenntnis transzendenter Dinge, sondern auf die korrekte Erkenntnis von Kontingenz angewandt); es bedeutet »Wahrheit, die dem höchsten Ziel förderlich ist« (nicht *paramārthasya satya*, sondern *paramārthādhigamaṃ satyam*). Was den Inhalt von *paramārthasatya* betrifft, unterscheiden sich natürlich die unterschiedlichen Formen des Exklusivismus."[355]

Dies wird insgesamt von einem neueren Forschungsresultat, das mit diesem Sachverhalt in der auch von mir vertretenen Gradation verfährt, nicht nur gestützt, sondern sogar präzisiert: „Unser Erkennen empirischer Objekte (λ_1) ist wahr, wenn jene Objekte im Lichte relativer Begriffe betrachtet werden. Es ist eine Wahrheit, daß jeder Begriff relativ ist; dies nenne ich *loka-saṃvṛti-satya* [Wahrheit im Bereich weltlicher Verhüllung] des Mādhyamika (λ_2). Aber es ist im höchsten Maße falsch, daß die Begriffe absolute, unbezügliche Entitäten sind; aufgrund dessen wird unsere Ansicht von einer absoluten objektiven Realität auf den Rang der Falschheit verwiesen; sie ist nicht einmal *saṃvṛti* [Umhüllung] (λ_0). Im Gegensatz dazu steht eine Wahrheit über diese Wahrheit selbst. Es ist nicht nur wahr, daß *Begriffe* relativ sind, sondern auch, daß sich *Relativität* ebenso auf diesen Begriffen entwickelt. Diese zweite Wahrheit über die Relativität selbst ist die *paramārtha-satya* [Wahrheit über den Höchstsinn] der Mādhyamikas (λ_3). … Wenn die Relativität von Begriffen voll erkannt/verwirklicht (realized) ist, hört die Relativität selbst auf, wirksam zu sein,

[355] M. Falk, Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa, p. 169, cf. o.c., pp. 169–172; die darin vorgetragenen Begründungen, wie z.B. „ontologisch" vs. „soteriologisch", muß ich zurückweisen, da es nicht um den Gegensatz von ontologisch versus soteriologisch geht, es sich vielmehr um ein gnoseologisches Problem allein handelt: schlicht und einfach wahr zu sein; Exklusivismus (exclusivism) meint die Methode des Ausschließens durch Negation und Privation, cf. o.c., pp. 66–71.

weil es nichts gibt, worauf sie einwirken könnte. Dieser Zustand wäre der Idealzustand oder *Nirvāṇa*. Daher ist *paramārtha* [höchstes Ziel/Gut] das Aufhören der Begriffe, wo sich die Relativität selbst verzehrt (λ_4).“[356]

Wenn man zwischen *saṃvṛti,* Verbergung, Umhüllung, samt *saṃvṛta,* Verborgenem, Umhülltem, sogenannten Objekten und *saṃvṛti-satya,* die Wahrheit darüber, unterscheidet, dann ergibt sich die Zweifachwahrheit in einer nachgerade achsensymmetrischen Anordnung, die ich bitte, für den Nachvollzug des Aufbaus der Fichteschen »Wissenschaftslehre« in Form des doppelten Bildes bzw. Begriffes im Gedächtnis zu behalten. Inhalt/Begreifbares/Abgebildetes$_1$–Form/Begriff/Bild$_1$ | Form/Begriff/Bild$_2$–Inhalt/Begreifbares/Abgebildetes$_2$. Sie ist mit dem diesbezüglichen Aufbau der »Strukturtheorie der Re–flexion« deckungsgleich.

(λ_1) *saṃvṛta/saṃvṛti* (Verborgenes, Objekte/Verbergung)
Gedachtes des Denkens überhaupt
(λ_2) *saṃvṛti-satya* (Wahrheit im Bereich der Verbergung)
Richtiges Denkens

(λ_3) *paramārtha-satya* (Wahrheit im Höchstsinne)
Denken über richtig Gedachtes
(λ_4) *paramārtha* (Letzt-Bezwecktes/das Wahre als ‚Objekt‘)
Jenseits des Denkens

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß die im ›Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn)‹ vorfindliche Anordnung von vier Arten oder Graden (四種 *sì zhǒng*) von

---

[356] R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, pp. 75^4–76 (The Mādhyamika Philosophy: A New Approach), mit meinen Übersetzungen zwischen eckigen Klammern; zur Einschätzung des Selbstaufhörens kommt es darauf an, wie man das im englischen Text stehende „realized“ übersetzt und zusammen mit der ‘Selbst-Verzehrung’ versteht.

Maximen (*siddhānta* / 悉檀 *xī tán*) in ihrer formalen Ausgestaltung durch die Lehre von der Zweifachwahrheit inspiriert worden sein könnte, von einer zweifach zweifachen allerdings, was bekanntlich vier ergibt. Sowohl bei der untersten wie auch der obersten Position geht das allein schon aus der verwendeten Begrifflichkeit hervor:

(λ_1) weltlichen (*laukika* / 世界 *shì jiè*);
(λ_2) individuellen (*prātipauruṣika* / 各各爲人 *gè gè wéi rén*);
(λ_3) therapeutischen (*prātipākṣika* / 對治 *duì zhì*);
(λ_4) höchstsinnigen (*pāramārthika* / 第一義 *dì yī yì*).[357]

Dazu noch die Information, daß in einer der grundlegenden Vijñānavāda-Schriften, der ›Bodhisattvabhūmi‹ von Asaṅga (4. Jh.) oder Maitreya(nātha) (ca. 270–350) folgende vier Geltungsordnungen (*prasiddha*) zu finden sind:

(λ_1) Allerweltswissen (*loka-prasiddha*);
(λ_2) logisches Wissens (*yukti-prasiddha*);
(λ_3) Bereich der Weisheit, die von Beeinträchtigungen durch Anhaftung geläutert (*kleśa-āvaraṇa-viśuddhi-jñāna-gocara*) und ohne Intentionalität/Nach-außen-Fließen (*anāsrava*) ist;
(λ_4) Bereich der Weisheit, die von Beeinträchtigungen oder Verhüllungen des Zu-Erkennenden geläutert und befreit (*jñeya-āvaraṇa-viśuddhi*/*vimukta-jñāna-gocara*), in dem

[357] Cf. (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dùlùn), Taishō, Nr. 1509, 25.59b17–61b18, 〈tr.〉 É. Lamotte, Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, 1.27–46, Abs. 16; über die Plausibilität des Diagramms o.c., 1.27[1], in dem die ersten drei Maximen der Verhüllungswahrheit (*saṃvṛti-satya*), die letzte Maxime der von dem Gelehrten so genannten absoluten Wahrheit (*paramārtha-satya*) zugeordnet werden, müßte unter Berücksichtigung der »Strukturtheorie der Re-flexion« entlang des Textsinns diskutiert werden.

> die Wesenlosigkeit als unausdrückbares Wesen aller Gegenstände durch lautere Durchsicht durchdrungen (*dharma-nairātmya-praveśāya praveṣṭena suviśuddhena ca sarva-dharmāṇāṃ-nirabhilāpya-svabhāvatām-ārabhya*) und die Selbigkeit/Identität des Wesens des Begriffsgebrauchs und des ohne Unterscheiden Erkennbaren erkannt ist (*prajñapti-vāda-svabhāva-nirvikalpa-jñeya-samena jñānena*): die höchste, unüberbietbare Soigkeit (*paramā tathatā niruttarā*), das am äußersten Rand liegende Erkennbare (*jñeya-paryanta-gatā*), die Dasheit mit der definitiven Qualität nicht-zweiheitlicher/indifferenter Beschaffenheit, wobei die zwei »Seiendes« und »Nichtseiendes« genannt werden (*tattva-lakṣaṇaṃ vyavasthānataḥ advaya-prabhāvitaṃ veditavyam dvayam-ucyate bhāvaś-ca-abhāvaś-ca*).[358]

Die Graduierung dieser vier Erkenntnissphären läßt an prinzipientheoretischer Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Zwar wird in einer Schlußbetrachtung die Vierschichtigkeit in eine abgerundete Dreiheit eingeschrieben: „Anläßlich der vier Bedeutungen der Dasheit ist zu wissen, daß die ersten zwei niedrig sind, die dritte mittel ist und die vierte höchst.“[359],

---

[358] Cf. Asaṅga, Bodhisattvabhūmi 4 ⟨ed.⟩ N. Dutt, pp. 25–26, von mir paraphrasierend komprimiert; ⟨tr.⟩ J. D. Willis, On Knowing Reality, pp. 149–152; cf. o.c., pp. 69–79, mit Übersetzerkommentar; É. Lamotte, Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, 1.27[1]. I. C. Harris, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism, p. 176, stellt dazu strukturelle Ähnlichkeiten zu Bhāvaviveka's Schema in der Schrift ›Madhyamaka-Ratnapradīpa‹ fest, wo der Stufenweg vom Lernen (λ_1) zum Nachdenken (λ_2), von da zur meditativen Praxis (λ_3) führe, um auf der letzten Stufe im Aufhören geistigen Differenzierens (λ_4) zu endigen.

[359] Asaṅga, Bodhisattvabhūmi 4, ⟨ed.⟩ N. Dutt, p. 39: *tatra caturṇāṃ tattva-arthānāṃ prathamau dvau hīnau | tṛtīyo madhyamaḥ | caturtha uttamo veditavyaḥ |*; ⟨tr.⟩ J. D. Willis, On Knowing Reality, pp. 145,

welche am Ende sogar auf die im Māhāyana üblichen zwei (*dvividhā*), den Bodhisattva-s zugeschriebenen Einblicksarten (*prajñā*), die weltliche (*laukikī*) und die überweltliche (*loka-uttara ca*),[360] reduziert ist, doch ist hiermit ein unübersehbarer Wink gegeben, die Noologie von den drei Urprinzipien oder Ansich-Seienden (*tri-svabhāva*) des Yogācāra vierfältig zu lesen. Davon wird im Indien-Teilband der Abteilung II der ›Widerspiegelung‹ Genaueres zu finden sein. Wenn man das darin Aufgezeigte zusammen mit dem im Teilband zur spätantiken Geistmetaphysik Abgehandelten zur Kenntnis genommen haben wird, müßte jeder Zweifel darüber zerstreut sein, warum man für *svabhāva* auch Hypóstasis schreiben könnte.

In dem durch den Lamaismus geprägten Verständnis von »Selbst« qua Ansich-Sein werden vier Gattungen genannt, die von den verschiedenen buddhistischen Schulen unterschiedlich, nur von den Prāsaṅgika-s als synonym und sowohl in ultimativer als auch in konventioneller Hinsicht gleichermaßen als nichtseiend bzw. leer aufgefaßt würden; sie werden Objekte der Negation oder zu Negierendes (*dgag bya* / *pratiṣedhya*) genannt. Kann es ein Zufall sein, daß sich in dieser tabellarischen Zusammenstellung ziemlich exakt die Hierarchie der Kognitionsprinzipien ausdrückt? Für diejenigen, die ein besonderes Interesse an tibeto-buddhistischen Lehrgegenständen haben, gebe ich die Tabelle folgend als Adaptation wieder.[361]

175.

[360] Cf. Asaṅga, Bodhisattvabhūmi 14, ⟨ed.⟩ N. Dutt, p. 146. Mit Bezug auf diese Stelle konstatiert C. Lindtner, Madhyamakahṛdayam of Bhavya, pp. XXI–XXII, Introduction: „Von der *Bodhisattvabhūmi* (…) hat Bhavya nicht nur einige Sätze (*MK* V.83), sondern möglicherweise auch die Unterscheidung zwischen zwei Arten von *prajñā* geborgt, eine, die *laukikī* und die andere, die *lokottarā* (p. 146) ist."

[361] Cf. J. Hopkins, Meditation on Emptiness, p. 39; meine deutschsprachigen Begriffe sind Übersetzungen der angegebenen Sanskrit-Termini

SEINSWEISEN im Mahāyāna (nach J. Hopkins)

4	Ultimative Geltung (*paramārtha-siddhi; don dam par grub pa*) Geltung als Dasheit (*tattva-siddhi; de kho na nyid du grub pa*) Vollkommene Geltung (*samyak-siddhi; yang dag par grub pa*) Wahres Sein (*satya-sat; bden par yod pa*)
3	Wahre Geltung (*satya-siddhi; bden par grub pa*)
2	Geltung durch Eigen-Kennzeichen (*svalakṣaṇa-siddhi; rang gi mtshan nyid kyis grub pa*)
1	Geltung durch Ansichsein (*svabhāva-siddhi; rang bzhin gyis grub pa*) Geltung aus Eigennatur (des Objekts) (*svarūpa-siddhi; rang ngos nas grub pa*)

Durch den Gehalt des Grenzwissens von der Leerheit der Leere habe ich mich aus dem letzten Refugium von Dinglichkeit (*dharma*/(*sva*)*bhāva*) hinausdefiniert, d.h. das Letzte, was in der Sphäre von sprachlich Vermittelbarem als etwas, als Gewußtes (‚Nicht-Leeres'), übrig war, mit der Leerheit, also Unbestimmtheit, verschränkt und mich so bis zu meiner Beschränkung, meiner Begriffsschranke gebracht. Ebendiese sollte mit Fug und Recht Letztwahrheit oder Wahrheit über das Letzte (*paramārtha-satya*) genannt werden, obgleich sie qua sprachgebundene im Verhältnis zum Höchsten Gut (*paramaartha*) selbst immer noch Verhüllungswahrheit (*saṃvṛti-satya*),

---

und unterscheiden sich von den englischen des Originals, indem sie die Ontologisierung von skr. *siddhi,* tib. *grub pa* bzw. *siddha, grub*: Geltung, Vollbringung, Vollendung, Zustandekommen, Erfolg, Demonstration, Beweis, Setzung, (Be-)Gründung, Konkretisierung, Entscheidung, Resultat, (Ent-)Schluß bzw. das participium praeteriti davon, zu Sein, Existenz (*sat*/*bhāva* / *yod pa*), die, wie bereits in einem Zitat aus derselben Studie im Kapitel 3.1. aufgewiesen, in der tibetischen Tradition üblich ist, nicht wiedergeben.

abhängig vom Sprachhandeln (*vyavahāra*) und von der Art ist, daß sie das Wahrsein, verstanden als Ziel, verdeckt (*saṃvṛti*) und mit Definitionen ((*sva-*)*lakṣaṇa*) und den darin gefaßten Definita (*lakṣya*) überlagert (*samāropa*). Diese Faktoren ergeben bei kleinsten methodischen Nachlässigkeiten ein Konglomerat von sprachlichen und doktrinalen Ambiguitäten, das für Interpreten verschiedenster Interessenlagen bis heute nur schwer zu entwirren und ordnen ist und infolgedessen zu zahllosen Fehleinschätzungen und endlosen Auseinandersetzungen innerhalb des Madhyamaka, des Mahāyāna sowie der damit befaßten buddhologischen Forschung Anlaß gab und immer noch gibt.

Ich will versuchen, diesen Sachverhalt anhand der Bewertungen eines der zu seiner Schaffensperiode als Buddhologe kreativsten und kompetentesten Köpfe zu erhellen, indem ich diese als Folie verwende. „Weder in seinem *Catuḥśataka* noch in seinem *Śataka* wich Āryadeva, Nāgārjuna's bedeutendster Schüler, von der Konzeption des Verhältnisses zwischen den zwei Wahrheiten seines Meisters als eines des Mittels zum Zweck ab. Ähnlich zeigen die erhaltenen Schriften von Piṅgala, Buddhapālita und Candrakīrti, daß diese Kommentatoren den Grundsätzen der Gründer der Madhyamaka-Schule treu geblieben sind. Im Laufe der Zeit neigte die Konzeption von den zwei Wahrheiten jedoch dazu, eine epistemologische und eine ontologische Wendung zu nehmen, die die alte »pädagogische« Konzeption mit unerwarteten Problemen konfrontierten.“[362]

Daß der buddhistische Entwurf von der Zweifachwahrheit pädagogische Implikationen hat, ist unbenommen und gilt für die gesamte Buddhalehre. Das schließt jedoch, erster Einwand, die Fragen nach den *rationes cognoscendi* (idealen Begründungen) und *rationes essendi* (realen Gründen) keinesfalls aus. Da

[362] C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 162.

jede Weltanschauung, und ist sie noch so absurd, geltend macht, wahr zu sein, d.h. das Wirkliche zu fassen, sind diese Fragen für denjenigen, der wissen, und nicht nur meinen oder glauben will, geradezu existentiell. Der Meister selbst, zweiter Einwand, wird allen drei Aspekten auf seine lakonische und einiges im Hintergrund lassende Art gerecht. Während vom persönlichen Schüler des Meisters, Āryadeva, keine direkten Bemerkungen zur Doppelwahrheiten-Doktrin überliefert zu sein scheinen,[363] die Sachlage bei Piṅgala, wie wir sahen, nur schwer zu entscheiden ist, und das unspezifische Abhandeln des Themas von Buddhapālita (ca. 470–540) darauf deutet, daß er die höchste Wahrheit (*paramārtha-satya*) als höchstes WahrSein (»*paramārthasya satya*«) verstand,[364] liegt dieses Philosophem bei Candrakīrti in dezidierter und dogmatischer Verfestigung vor, was meinen dritten Einwand bildet. Daß durch die aufgeführten Verkennungen nicht nur unerwartete, sondern zu erwartende Probleme auftraten – sollte ich diese Beurteilung als vierten Einwand vorbringen?

Mithin ist die Irre ‚platt' denkender Thetik und Antithetik in der De–gradierung oder Nivellierung der provisorischen Rangfolge des Wahrheitsgeschehens zu suchen. Davor warnt der Ārya selbst schon in einem Spruch, welcher der auf insgesamt drei Merkverse komprimierten Lehre von der Zweifachen Wahrheit vorangestellt ist. „In dieser Hinsicht sagen wir, daß du das Intentum/Objekt von Leerheit (λ_1), die Leerheit (λ_2) und den Sinn/Zweck von Leerheit ($\lambda_{3/4}$) nicht verstehst; deshalb spaltest du dich also (λ_1)."[365] „Was Nāgārjuna tatsächlich

[363] Das hält auch C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 199[4], fest.

[364] Der einschlägige Passus ist übersetzt bei C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, pp. 164–165.

[365] Nāgārjuna, MMK 24.7: *atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanam | śūnyatāṃ śūnyatā-arthaṃ ca tata evaṃ vihanyase ‖*; unter

unter *śūnyatārtha* versteht, ist nicht unmittelbar klar. Er scheint das aus dem *Laṅkāvatārasūtra* II, 145 übernommen zu haben, was die Frage der Interpretation selbstverständlich beilegen würde. Falls wir jedoch Candrakīrti, p. 491 glauben sollten, müßten wir den Terminus im Lichte von XXIV, 18 verstehen, so daß die Bedeutung (des Wortes) *śūnyatā* die gleiche wie die von *pratītyasamutpāda* wäre. Oder sollten wir eher sagen, daß die drei Begriffe in XXIV, 18 den drei Begriffen in XXIV, 7 entsprechen?“[366]

Die Möglichkeit einer Übernahme aus dem berühmten Mahāyāna-Sūtra sei zugestanden. Es spielte aber auch keine Rolle, wenn die Richtung der Beeinflussung gegenläufig verliefe oder gar keine Filiation vorläge, da sich die jeweiligen Verse unabhängig davon in systematischer Weise gegenseitig erklären und damit die Bedeutungsfrage zwar nicht klären, doch zu klären helfen. Die Akzeptanz der zweiten Feststellung hängt davon ab, wie man wiederum Candrakīrti versteht; seine horizontale Auslegung trifft die Sache m.E. nicht. Aus den bisher entwickelten Erwägungen heraus ist die dritte, als Frage formulierte Variante, am ehesten zu bejahen. Allerdings erforderte dies eine exakte Festlegung, was die Bedeutung der Termini *prayojana* im Verhältnis zu *artha* angeht. Beide umfassen nahezu gleichermaßen die Konnotation Ziel, Zweck, Gut, Gegenstand, Intentum bis hin zu Bedeutung und Sinn, ersterer zudem Grund, Vernunftgrund, Logos, Intention, Absicht und Motiv.

Vielleicht bildet das anschließend zitierte ‚idealistische‘ (vijñānavādische) Pendant, die angesprochene Stelle nämlich aus dem ›Laṅkāvatāra-Sūtra‹, hier eine Verständnisbrücke. Zur Verdeutlichung versehe ich sie, wie gerade schon im Falle des

---

dem Aspekt des Begreifens des Begrifflichen wurde im Kapitel 3.3 dazu Nāgārjuna, Acintya-Stava 35–36, angeführt.

[366] C. Lindtner, *Madhyamaka* – The Philosophy of Great Humor?, p. 254.

Verkünders des Mittigsten Pfades, mit einer konjekturalen Skalierung. „Alles Seiende (λ_1) ist nicht aus/an sich seiend (λ_2), wie denn auch dieser Wahrspruch selbst nichtseiend ist (λ_3); indem der Dummkopf die Leere (λ_2) wie den Sinn/Zweck von Leerheit ($\lambda_{3/4}$) nicht wahrnimmt, zerstreut er sich (λ_1). Alles Seiende (λ_1) ist nichtseiend und selbst nur Rede/Logos der Menschen ($\lambda_{2/3}$). Vorgestelltes (λ_1), das ist gerade nicht (λ_2); »Nirvāṇa« (λ_4) ist traumgleich ($\lambda_{2/3}$); Seiendes (λ_1) dürftet ihr weder im Saṃsāra beobachten (λ_{1-4}) noch auch dürfte es ins Nirvāṇa [$(\lambda_5)=(-\Lambda)$] eingehen.“[367]

Über die Graduation der auch aus der upaniṣadischen Denktradition bekannten Zwei-Wissensarten-Doktrin (*dve vidye*)[368] als solcher, die vom orthodox-hinduistischen Mīmāṃsā, zumindest was ihre buddhistische Ausdrucksform betrifft, heftig bestritten wurde,[369] wie über sie als einer tiefer untergliederten Prinzipienarchitektur ist zu streiten und herrschte sogar

---

[367] Laṅkāvatāra-Sūtra 2.145–146, ⟨ed.⟩ B. Nanjio, p. 88: *sarva-bhāvo 'svabhāvo hi sad-vacanaṃ tathā-apy-asat | śūnyatā-śūnyatā-arthaṃ vā bālo 'paśyan-vidhāvati ‖ sarva-bhāva-abhāvā ca vacanam-api nṛṇāṃ | kalpanā sā-api na-asti nirvāṇaṃ svapna-tulyam | bhavaṃ parīkṣeta na saṃsāre na-api nirvāyāt ‖*; unter dem Aspekt des Begreifens des Begrifflichen wurde im Kapitel 3.3 dazu die Stelle Laṅkāvatāra-Sūtra 10.10, ⟨ed.⟩ B. Nanjio, p. 265, angeführt; cf. zu dem gesamten Komplex die Ausführungen von C. Lindtner, The Laṅkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature, pp. 249–250, 261–266; die Graduierung des Gedankengangs wird darin allerdings nicht gesehen oder zumindest nicht genügend gewürdigt; bei dem Kompositum *śūnyatā-artha* fasse ich den zweiten Bestandteil sowohl als Sinn, Bedeutung also auch als Ziel, Zweck, welche Ambiguität in den Originalen durchaus intendiert gewesen sein mag, und lasse ihre Erstreckung über (λ_3) und (λ_4) reichen.

[368] Cf. Muṇḍaka-Upaniṣad 1.1.4, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 16.

[369] Zum äußerst scharfsinnigen Konter von Prajñākaragupta (ca. 750–810) auf den Anwurf von Kumārila gegen die buddhistische Theorie von den Zwei Wahrheiten cf. H. Kobayashi, Prajñākaragupta on the Two Truths and Argumentation.

zwischen den Vertretern der mahāyānistischen, ja madhyamakaschen Schulzweige Uneinigkeit. Man dürfte nicht allzu weit fehlgehen, wenn man für diese Konfusion die diesbezüglichen Undeutlichkeiten in den Grundlagenschriften der Mittelwegschule selbst verantwortlich machte. Diejenigen, die sich dem Vakuismus Nāgārjuna's verpflichtet fühlten, waren eben keine Reflexionstheoretiker, die die Ambiguitäten diesbezüglich hätten restlos auflösen wollen/können. Reflexionsstrukturelle, d.h. transzendentale Kriterien werden erst von mir an ihn angelegt. Damit wird aufgewiesen, daß sie von den tiefsinnigsten Denkern, implizit zwar, angewandt wurden, ohne demgegenüber nun annehmen zu müssen, es wäre darüber ein explizites methodisches Bewußtsein vorhanden gewesen.

Besonders fällt ins Gewicht, daß die höchste Kategorie von Anfang an nicht deutlich genug in ihre sprachlich gefaßte (λ_4) und ihre übersprachlich bedeutete Form (λ_5) differenziert und das Wahrste qua Gegenstand (Nóēma/*jñeya*) wie das dieses Bewahrheitende als Funktion (Nóēsis/*jñāna*) und Ausführungsvermögen (*vijñāna*/*vijñapti*/Noûs), d.h. als Erkenntnisgrad des wahrheits- und geltungsgewährenden wie auch geltungsverbürgenden Geistes (λ_3) also, sprachlich (und sachlich) nicht klar auseinandergehalten und von ersterem unterschieden wurden. Undeutlichkeiten und/oder Uneindeutigkeiten hinsichtlich dieses Lehrgegenstands sind im eigentlichen Wortsinne ein Gipfelproblem vieler reflektierter Philosophien, West wie Ost, das, indem es hierbei um die Haupt-Bestimmungsgröße geht, zu endlosem Fehlverstehen und zahllosen Mißverständnissen Anlaß gab und sowohl Anhänger als auch Interpreten und Gegner auf Abwege führte,[370] wobei eine Bestreitung der oder auch nur

[370] Unter Vernachlässigung ihres reflexionstheoretischen Aspekts kann man die Zweiwahrheitenlehre mit L. O. Gómez, Two Jars on Two Tables, als eine Art religiöser Ideologie und Strategie lesen; dies lehrt zweierlei: a) daß strenge Reflexion qua Universelles und Konfession qua

ein Zweifel an der Erreichbarkeit des Verwirklichungsziels – im Westen ansatzweise von Beginn an, in der modernen Zeit ausnahmslos vorherrschend und die Thematik in der kulturüberschreitenden Philosophiewissenschaft daher zu einem für den Großteil von deren Vertretern weitgehend unlösbaren Problem machend –, bei den Philosophen Asiens, besonders Indiens, nur vereinzelt und in ganz spezifischen Denkrichtungen, und darin nur mit Einschränkungen (man denke an indische Immanentisten, wie die Cārvāka-s = Lokāyata-s und Āvjīvaka-s oder an den Dvaita-, den Dvaita-Advaita- wie Viśiṣṭa-Advaita-Vedānta) vorkommt.

Es ist Bhavya/Bhāvi(n)/Bhā(va)viveka, über seinen Namen konnte man sich bisher nicht einigen, welcher der Sautrāntika-Richtung des Buddhismus zugerechnet wird, der die prekäre Situation durch seine Definitionen beredt bezeugt. „Die Svātantrika-Tradition kennt ein Anzahl verschiedener Erklärungen des Kompositums *paramārtha*. … Der *locus classicus* ist … Bhāvaviveka's *Tarkajvālā*: …“[371] „»In dem Ausdruck '*paramārtha*' ist '*artha*' ein Gegenstand, weil er das ist, was zu erkennen, d.h. zu untersuchen und zu verstehen ist. '*parama*' ist ein Ausdruck für 'das Höchste'.
Das Kompositum '*paramārtha*' (bedeutet somit):
(a) [entweder] [als Karmadhāraya] «höchster Gegenstand», weil es sowohl *artha* als auch *parama* ist;

Partikulares antagonistisch sind; b) daß das Wissen um ihre Verankerung in der Struktur der Reflexion in jedem Falle entscheidend für ihr Verständnis und ihre Verwendung ist.

[371] M. D. Eckel, Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths, p. 114[13]; die Auslassungspunkte stehen für die englische Übersetzung des anschließend nach einem deutschsprachigen Wissenschaftler wiedergegebenen Zitats.

(b) oder [als Tatpuruṣa] «Gegenstand/Objekt des Höchsten»: weil es Objekt der höchsten vorstellungsfreien Erkenntnis (*nirvikalpajñāna*) ist, ist es Objekt des Höchsten;
(c) oder [als Bahuvrīhi, «das, was das Höchste zum Gegenstand/Objekt/Ziel hat»] «das was dem höchsten Gegenstand/ Objekt des Höchsten/ entspricht»: Weil die Einsicht, die dem Erkennen (*adhigama*/*adhigati*) des *paramārtha* [gemäß der beiden ersten Interpretationen] entspricht, diesen *paramārtha* [zum Objekt] hat, ist sie das, was dem höchsten Gegenstand/ Objekt des Höchsten/ entspricht.
'In absolutem Sinn' (*don dam par na*) (bedeutet) absolut auch gemäß diesem *paramārtha*.«"[372]

---

[372] Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Vṛtti-Tarkajvālā 3.26, ⟨ed./tr.⟩ A. L Heitmann, Nektar der Erkenntnis, pp. 120.17–122.1/121–123: *don dam pa zhes bya ba la don zhes bya ba ni shes par bya ba yin pa'i phyir don te / brtag par bya ba dang go bar bya ba zhes bya ba'i tha tshig go // dam pa zhes bya ba ni mchog ces bya ba'i tshig gi sgra yin te / don dam pa zhes bsdu ba ni de don yang yin la dam pa yang yin pas don dam pa'o // yang na dam pa'i don de rnam par mi rtog pa'i ye shes dam pa'i don yin pas dam pa'i don to // yang na don dam pa dang mthun pa ste don dam pa rtogs pa dang rjes su mthun pa'i shes rab la don dam pa de yod pas don dam pa dang mthun pa'o // don dam par na zhes bya ba ni don dam pa de nyid du'ang don dam par ro //*, zitiert nach der Übersetzung (Text in der Fn.) von H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, p. 271^{+551}, Erläuterungen zwischen runden und eckigen Klammern stehen so im Text; die aus dem Sanskrit stammenden grammatikalischen Fachbegriffe werden in der westlichen Sprachwissenschaft verwendet und müssen von mir somit nicht übertragen werden; tibetischer Originaltext mit Übersetzung auch bei ⟨ed./tr.⟩ S. Iida, Reason and Emptiness, pp. 82–83; Textstelle mit Übersetzung auch in J. Nagashima, The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka, p. 70^{+28}. Cf. Bhavya, Prajñāpradīpa 24.8, sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3853, fol. 228a3–5 ≙ Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5253, fol. 286a7–b2, Textstelle mit Übersetzung bei H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 269–270^{+549}; ebenso bei J. Nagashima, The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka, pp. 70–71^{+25}; ⟨tr.⟩ M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p. 271;

Man fragt sich, wie viele Definitionen uns Bhāvaviveka gegeben haben würde, wenn wir ihn gefragt haben könnten, zu *paramārtha* ausrücklich noch *-satya* (Wahrheit) hinzuzufügen. Antworten liefern die nicht enden wollenden Kontroversen zwischen den Schulen des Mahāyāna und deren Vertretern, die den Eindruck erzeugen, sowohl aus einem lebendigen Ringen mit den Mitteln rationaler Argumente (»Überzeugen«) als auch aus einem Krieg festgefügter Glaubenssätze akademischer und missionarischer Eiferer (»Überreden/Überrumpeln«) zu bestehen. Bhavya differenzierte und fixierte, wie wir sahen, nicht nur die verschiedenen dogmatischen Gefechtsstellungen, sondern zog auf dieses ideologische Schlachtfeld mit der scharfen Waffe einer feinen Skalierung des Epistemischen, um eine logische Frontbereinigung durchzuführen,[373] in verschiedenen seiner Schriften allerdings in variabler Weise. Deshalb versuche ich hier eine Art Durchschnitt seiner diesbezüglichen Lehrmeinungen aus dem Blickwinkel der Strukturtheorie der Reflexion zu ermitteln. Danach besteht das WahrSeiende zwar

---

dazu und zu *paramārtha*(*-satya*) im späteren Madhyamaka: J. Nagashima, The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka, und zudem bei dem tibetischen Meister Tsongkhapa: H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 265–291; idem, *paramārtha* as Object of Cognition – *paryāya-* and *aparyāyaparamārtha* in Svātantrika-Madhyamaka, pp. 484–485. Zudem (Pseudo-)Bhavya, Madhyamaka-Ratnapradīpa 4, ad [5.], sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3854, fol. 260b6–7 ≙ Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5254, fol. 327b8–328a1, Textstelle mit Übersetzung in J. Nagashima, The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka, p. 93^{+84}; ⟨tr.⟩ C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 172 (Paragraphierung nach dieser Übersetzung).

[373] Cf. C. Lindtner, Madhyamakahṛdayam of Bhavya, p. XVII: „Um zu verstehen, warum sich Bhavya solche Mühe gibt zu beweisen, daß der Madhyamaka-Begriff *tattva* [Dasheit] völlig vernünftig ist, muß man das extrem konkurrenzbestimmte intellektuelle Klima zur Zeit von Bhavya in Erinnerung rufen."

klassisch ‚mittelwegig' aus zwei Schichten (*satya-dvaya*), doch sind diese jeweils wieder einmal unterteilt. Das platoni(sti)sche BewußtSeins-Gefälle, wie es mit der bildhaften Skizze im Liniengleichnis anhebend bis in die neoplatonistische Hypostasenhierarchie reicht, bietet zu diesem Themenkomplex erhellende Vergleichswerte,[374] die ich in der nächsten Abteilung dieses Buches detailliert vorstellen werde.

„Die Schwierigkeit besteht darin zu bestimmen, mit welchen Mitteln ein scheinbar unerkennbares Letztes erfaßt weden kann. Die eher logisch ausgerichteten Mādhyamika-Denker konnten mit einem geheimnisvollen Sprung über die Verbegrifflichung hinaus nicht zufriedengestellt werden, und es entwickelte sich ein Kompromiß innerhalb des Mādhyamika, der das Letzte leichter zugänglich zu machen schien. Dieser wurde von Bhāvaviveka, dem Gründer des Svātantra-Mādhyamika herbeigeführt, der die ultimative Wahrheit in aktuelle (*aparyāya*) und analoge (*paryāya*) Aspekte aufspaltete. Das aktuelle Letzte ist dem Letzten der Prāsaṅgikas gleichwertig; es ist transzendent und seine Intuition ist frei von Diskursivität (*niṣprapañca*). Der analoge Aspekt stimmt lediglich mit dem Letzten überein und seine Erfassung geht mit Diskursivität einher."[375]

---

[374] Darauf deuten auch die kurzen und ‚hingeworfenen' Bemerkungen von M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 48–49; nachdem die Ähnlichkeit zwischen dem Erkenntnisfortgang bei Sokrates und Bhāviveka durch Hinweis auf das Liniengleichnis und die sich darin manifestierenden Kognitionsebenen herausgestellt wurde, heißt es o. c., p. 49: „Wenn Sokrates Bhāviveka in der Weise befragen könnte, in der er seine Gefährten im ›Staat‹ befragte, hätten seine Fragen genau mit diesem kognitiven Prozeß zu tun: Wie erklimmt ein Philosoph die Leiter der Wirklichkeit? Benutzt er die Sinne, rationales Argumentieren oder irgend andere Erkenntnismittel und welche Wirklichkeiten findet er? In welcher Weise sind sie wirklich und wie werden sie erkannt?"

[375] M. J. Sweet, *Bodhicaryāvatāra* 9:2 as a Focus for Tibetan Interpretations of the Two Truths in the Prāsaṅgika Mādhyamika, p. 84 = idem, Śāntideva and the Mādhyamika, pp. 28–29.

In der tibetischen Tradition wurde die Annahme, daß das Transrationale, bevor es durch unmittelbare Einsicht erfahren werden kann, mit den Mitteln der Vernunft zu erfassen ist, im Anschluß an das Svātantra-Madhyamaka vornehmlich von den dGe-lugs-pa-s (Gelbmützenträgern) vertreten, deren Gründer Tsongkhapa war. Es kann als Ironie gelten, daß gerade diejenigen, die von ihren nächststehenden Glaubensbrüdern, den puristischen Prāsaṅgika-s (in Tibet sind das die Rnying-ma-pa-s), bezichtigt wurden, die Lehre des Meisters nicht richtig verstanden zu haben, seine Idee der zielführenden Wahrheit am tiefsten durchdrungen und damit den Ursprungsgedanken authentisch bewahrt und weitergegeben zu haben scheinen. „Was die Geluks vertreten, ist ein begriffliches Zwischenstadium der Erkenntnis, das der endgültigen nondualen Erfassung des aktuellen, unausdrückbaren Letzten vorausgeht; dies ist im Einklang mit Nāgārjuna's Feststellung, daß »Ohne sich auf das Konventionelle zu stützen, das Letzte nicht ausgedrückt werden kann.« Alle führenden tibetischen Autoritäten nehmen an, daß die Leerheit eine bloße Negation ist (*prasajyapratiṣedha*), und nach Bu.ston gibt es keinen Unterschied zwischen dem Svātantrika und dem Prāsaṅgika hinsichtlich des wahren Wesens des Letzten; ihre scheinbaren Differenzen sind nur propädeutisch. Der Svātantrika empfiehlt, wie der Geluk, daß es zunächst ein Nachdenken über das Letzte, das konventionell, mit Hilfe eines Bildes, verstanden werden kann, geben solle, während der Prāsaṅgika, wie der Nyingma, von Anfang an eine direkte Intuition der Leerheit, die frei von den vier Extremen (*catuṣkoṭi*) und dabei nicht in der Sphäre von Wort und Gedanke ist, vertritt."[376]

[376] M. Sweet, *Bodhicaryāvatāra* 9:2 as a Focus for Tibetan Interpretations of the Two Truths in the Prāsaṅgika Mādhyamika, p. 86, unter Bezugnahme auf ›MMK 24.10ab‹; im fast wortgleichen Text idem, Śāntideva and the Mādhyamika, p. 32, fehlt der überaus wichtige Hinweis

Und betreffs des Gründers der dGe-lugs-pa-Sekte wird als Lehrmeinung konstatiert, was geradezu reflexionsstrukturelle Züge trägt. „Tsong Khapa's Interpretation ist, daß die Leere durch einen letztgültig analytischen Verstand gefunden, erkannt und verwirklicht wird, weshalb sie eine letztgültige Wahrheit ist. Die Leere ist jedoch nicht absolut seiend/existent, weil sie nicht durch den letztgültigen Verstand gefunden wird, der die Leere selbst analysiert. Wenn z.B. ein Stuhl (λ_1) der Ausgangspunkt der Analyse ist, findet der letztgültige Verstand nicht den Stuhl, sondern die Leere (λ_2) des Stuhls. Wenn die Leere des Stuhls der Ausgangspunkt der Analyse ist, findet der letztgültige Verstand nicht die Leere des Stuhls, sondern die Leere der Leere (λ_3) des Stuhls usw. Mit anderen Worten, eine Leere ist nicht eher in der Lage, letztgültiger Analyse standzuhalten als irgend etwas sonst. Jede Leere ist die endgültige Art und Weise des Bestehens irgendwelchen Phänomens (entweder einer ultimativen Wahrheit oder einer Verberger-Wahrheit), aber keine Leere ist ihre eigene endgültige Art und Weise des Bestehens (λ_4)."[377]

Freilich ist das Nirvāṇa auch ohne Theorie und reflexionslogische Erklärung zu erlangen. Wenn in dem Werk ›(Madhyamaka-)Ratnapradīpa/Juwelenlampe des Mittigsten Weges‹, über dessen Zuordnung zum Corpus von Bhāviveka allerdings heftige doxographische Meinungsverschiedenheiten herrschen, zu lesen ist, daß Dies (*'di / idam*), das Absolute, nicht durch zwei Kognitionen (*shes par gnyis / dve vijñāne*) erlangt (*mi rtog / na adhigamyate*) werden könne, die begriffsgebundene (*rtog*

auf den Vers der ›MMK‹; cf. G. Newland, *The Two Truths* in the Mādhyamika Philosophy of the Ge-lug-ba Order of Tibetan Buddhism, pp. 174–175.

[377] G. Newland, Appearance and Reality, p. 65, cf. o.c., p. 84; idem, *The Two Truths* in the Mādhyamika Philosophy of the Ge-lug-ba Order of Tibetan Buddhism, pp. 94[+52], 58, 75, 91–92.

bcas / *sa*(*vi*)*kalpa*) wie nicht-begriffsgebundene (*rtog pa med pa* / *nirvikalpa*/*akalpa*), und betreffs der (Sprach-)Praxis (*tha snyad* / *vyavahāra*) von Gesprochenem/Traditionstexten (*sgra* / *śabda*) und (gültigen) Erkenntnismitteln (*tshad ma* / *pramāṇa*) festgestellt wird, daß sie zu diesem Zweck (*de don* / *tad-artha*) für die kontemplative Disziplin (*bsgom* / *bhāvanā*) nicht erforderlich ist (*dgos pa med*),[378] dann könnte genau das gemeint sein, braucht seiner von mir anschließend vorgestellten diskursiv verankerten Wahrheit über das Letzte nicht entgegenzustehen, da diese von der richtigen verhüllend-weltlichen auch in den als authentisch geltenden Werken nicht trennscharf geschieden und außerdem kontemplativ-yogische Geistesschulung nicht im mindesten an Verkündigung und sich auch nicht unabdingbar, allenfalls auxiliar, auf Logik stützt, vielmehr am Ende beides zu überwinden sucht, und sich die Erwägung, es handle sich bei dieser Aussage um die eines Prāsaṅgika's gleichen oder ähnlichen Namens, der die Schrift in Wahrheit verfaßt habe,[379] als unzutreffend oder wenigstens weiterer Begründung bedürftig erweist.

Wer jedoch im Begriff vorwegnehmen will, aufgrund welcher Gedankengänge dies möglich und gewissermaßen nötig ist, das müßte der philosophisch orientierte Jñāna-Mārgika sein, dem bleibt nichts anderes übrig, als sich der Vernunft zu

---

[378] Cf. (Pseudo-)Bhavya, Madhyamaka-Ratnapradīpa, sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3854, fol. 272a6 ≙ Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5254, fol. 342b6: *rtog bcas rtog pa med pa yi* / *shes pa gnyis kyis 'di mi rtogs* // *sgra dang tshad ma 'i tha snyad dag de* / *don bsgom la dgos pa med* //, Textstelle mit Übersetzung in J. Nagashima, The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka, p. 91[+77].

[379] So J. Nagashima, The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka, pp. 89–94; für die Authentie der Schrift argumentiert C. Lindtner, On Bhavya's Madhyamakaratnapradīpa, pp. 163–164, 182–184.

bedienen und eine lückenlose Ableitung dessen zu liefern. Das genau müßte der Anspruch von ›MMK 24.10‹ sein. „… Bhāvaviveka's »positive Behauptungen« wurden auf einer konventionellen Ebene aufgestellt und stellten einen Versuch dar, die Sinnhaftigkeit des konventionellen Diskurses zu erklären, ohne das Verbot, entweder positiv oder negativ über die ultimative Wirklichkeit zu sprechen, zu verletzen."[380] Deshalb geht es bei den verschiedenen Hinsichten auf das Ultimum nicht nur um Propädeutik, es geht um Rationalität. Fehlt ein Glied in der Reflexionskette, ist diese also lückenhaft, oder bricht sie durch Widerlegung, so ist aller Anspruch auf Stimmigkeit und Wahrheit dahin und meine Theorie ist ein Scherbenhaufen: philosophisches Wähnen oder religiöser Dogmatismus.

Die empirisch-praktische Schicht der Verhüllung/Verbergung (*kun rdzob* / *saṃvṛti*), gerade so, wie sie erscheint (*ji ltar snang ba* / *yathā-pratibhāsate*), ist bei Bhāvaviveka nun in eine richtige (*yang dag pa* / *tathya/bhūta*) unterteilt, eine Realität, in der Handlungen ihren Zweck erfüllen können (*don byed nus pa* / *artha-kriyā-samartha*) (λ_2), und eine falsche (*log pa* / *mithyā*), wo das Erscheinende keine Erfüllung der Handlungszwecke zuläßt (*snang yang don byed mi nus pa* / *pratibhāsa-artha-kriyā-'kṣamam*), entweder an das Unterscheiden/Vorstellen gekoppelte (*rtog bcas* / *savikalpa/sakalpa*), wie das (irrtümliche) Erfassen einer Schlange anstelle eines Seils (*thag pa la sbrul 'dzin* / *sarpa/ahi-graho guṇe/rajjau*) ($\lambda_{1.2}$), oder von ihm unabhängige (*rtog med* / *nirvikalpa/akalpa*) und quasi zwangsläufig auftretende, wie der Sehfehler der Diplopie, wenn man den Mond durch Augenschein doppelt erfaßt (*zla ba gnyis 'dzin* / *chandra/śaśi-dvaya-grāha*) ($\lambda_{1.1}$).[381] Die Unterscheidung in

[380] M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p. 44.

[381] Cf. Bhavya, Madhyamakārtha-Saṅgraha 8–10, ⟨ed./tr.⟩ K. Del Toso, Il Madhyamakārthasaṃgraha di Bhāviveka, pp. 360–362; ⟨tr.⟩ C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, pp.

einen irrtümlich-weltlosen (*a-loka*) sowie einen alltagswahr-welthaften (*loka*) Kognitionsbereich der Verbergung (*saṃvṛti*) oder (Sprach-)Pragmatik (*vyavahāra*) akzeptieren, wie wir gesehen haben, auch die Konsequentialisten.[382]

Auf dem oberen Stratum der Zweifachwahrheit unterscheidet Bhavya zwischen einem nicht-diskursiven (*rnam grangs ma yin don dam* / *aparyāya-paramārtha*), aller begrifflich-vorstellungshaften Diversität ledigen (*dam pa'i don ni spros bral* / *aprapañca/sarva-prapañca-varjita*), der Diskursivität enthobenen (*paryāya-rahita*), an aller Vorstellungsdiversität leeren (*spros pa thams cad kyis stong pa* / *sarva-prapañcena śūnya*), nicht-intendierenden/dispositionslosen (*mngon par 'du byed pa med pa* / *anabhisaṃskāra*), der zwei/Zweiheit von Sein und Nichtsein gänzlich bloßen (*yod pa'i mtha' dang med pa'i mtha' gnyis pa thams cad spangs pa* / *bhāva-abhāva-dvaya sarvataḥ-parityakta*) (λ_4), und einem diskursiven (*rnam grangs* / *paryāya*), mit Intention/Dispositionen (*mngon par 'du byed pa dang bcas* / *abhisaṃskāra*) begreifbaren Letztwahren/Höchstwirklichen (*don dam pa* / *paramārtha*) (λ_3).[383] „Die resultierende

---

200[14]–201; ⟨ed./tr.⟩ N. Ayyaswami Sastri, Madhyamārthasaṅgraha of Bhāvaviveka, pp. 46–49.

[382] Differenziertes zur Thematik des Konventionellen, Weltlichen oder der Wahrheit im Bereich der Verbergung und ihren Unterteilungen bei Bhavya expliziert H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 241–243; zu der Problematik im Madhyamaka generell, besonders dem tibetischen, o.c., pp. 215–263. Für den empirischen (pragmatischen) Bereich entwickelte Karneades von Kyrene eine Dreischichtenwahrheit, cf. Sextos Empeirikos, Adversus mathematicos 7.166–189; idem, Pyrrhoneion hypotyposeon 1.226–234, die über die Zweischichtenwahrheit für diesen Bereich bei Arkesilaos hinausgeht.

[383] Cf. Bhavya, Madhyamakārtha-Saṅgraha 2–3, 5–7, ⟨ed./tr.⟩ K. Del Toso, Il Madhyamakārthasaṃgraha di Bhāviveka, pp. 357, 358–359; ⟨tr.⟩ C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 200[14]; ⟨ed./tr.⟩ N. Ayyaswami Sastri, Madhyamārthasaṅgraha of

Unterscheidung in Erfahrungsniveaus erlaubt ihm, positive philosophische Aktivitäten auf dem »ultimativen« Niveau zu betreiben, ohne sich um die Tatsache kümmern zu müssen, daß solche Aktivitäten mit Worten und Begriffen einhergehen. Bhāvaviveka's Analyse des Wortes *paramārtha* ist so ein wirkmächtiges Werkzeug, das ihm erlaubt, sein philosophisches Programm durchzuführen. Er kann ein nominales Festhalten am geschriebenen Text von Nāgārjuna's *Kārikās* aufrechterhalten und sich dennoch erlauben, positive philosophische Behauptungen bis zum und im Bereich der ultimativen Wahrheit aufzustellen."[384]

„Die Tarkajvālā differenziert zwischen einem «*paramārtha* {Letztsinn/Absoluten} ohne Entfaltung {*niṣprapañca*}», womit das Objekt des *nirvikalpasamāhitajñāna* {Sammlungszustand ohne vorstellungshafte Unterscheidung} direkt angesprochen ist und dessen Subjekt impliziert, und einem «*paramārtha* {Letztsinn/Absoluten} mit Entfaltung {*saprapañca*}», i.e. vorstellende Erkenntnis des Absoluten, wobei möglicherweise das Objekt impliziert ist. Der Prajñāpradīpa hingegen unterscheidet primär zwischen dem Objekt als [«eigentlichem»] *paramārtha* {Letztsinn/Letzten/Absoluten}, und der Erkenntnis als «entsprechendem» …. Es bleibt jedoch die Tatsache, daß die gesamte Aussage im Prajñāpradīpa mit Bezug auf *paramārthasatya* {Wahrheit im tiefsten Sinne, Wahrheit über das

---

Bhāvaviveka, pp. 46–49; Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Vṛtti-Tarkajvālā 3.26, ⟨ed./tr.⟩ A. L Heitmann, Nektar der Erkenntnis, pp. 130.5–10/131; ⟨ed./tr.⟩ S. Iida, Reason and Emptiness, pp. 86–87.

[384] M. D. Eckel, Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language, p. 136; wenn der zitierte Verfasser o.c., pp. 132, 136–137, vermeint, Bhavya habe Nāgārjuna's Verbot positiver Behauptungen mit der Feststellung von der „Leere des Ansichseins" (*svabhāva-śūnyatā*) übertreten, stellt das eine Verkennung der impliziten Thetik in der Argumentation des letzteren und deren Stufung, besonders in »MMK 24.7–10« und »MMK 24.18«, dar.

Absolute} gemacht ist, in der Tarkajvālā aber zur Erklärung von *paramārthataḥ* {im tiefsten Sinne, in Wirklichkeit}. Das kann nur bedeuten, daß hier keine strikte Trennung der beiden Verwendungsmöglichkeiten getroffen wird und für beide eine Interpretation von *paramārtha* sowohl im objektiven als auch im subjektiven Sinn möglich ist, wobei sich ein Übergewicht des letzteren ergibt."[385] Nach Avalokitavrata's (ca. 7. Jh.) Kommentar dazu „ergibt sich folgendes Einteilungsschema:

1) [eigentliche] absolute Wirklichkeit (*don dam bden pa* [*dṅos*]: *paramārtha* in der Bedeutung «höchster Gegenstand» oder «Objekt der höchsten Erkenntnis»
2) metaphorisch [als *paramārthasatya*] bezeichnete absolute Wahrheit (*brdar btags pa'i don dam bden pa*): *paramārtha* in der Bedeutung «Erkenntnis, die das Höchste zum Objekt hat»; die Möglichkeit, daß zusätzlich auch das Objekt implizert ist, ist dabei nicht außer Acht zu lassen.
   a) [«eigentliche» metaphorisch bezeichnete absolute Wahrheit]: vorstellungsfreie Erkenntnis in Konzentration
   b) [«entsprechende» metaphorisch bezeichnete absolute Wahrheit]: Lehre von der Merkmallosigkeit und die drei Arten der Einsicht".[386]

Das von Bhāvaviveka eingeführte Absolute/Ultimative im diskursiven Modus (*rnam grangs kyi ni don dam / paryāya-paramārtha*) ist, um das genauer zu beleuchten, unterteilt in ein

[385] H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 299 … 273, Einfügungen in geschweiften Klammern stammen von mir, Fettung durch Wechsel der Schriftfamilie wiedergegeben; die Begriffe „eigentlich" (tib. *dngos*) und „entsprechend" (tib. *mthun pa*) entstammen der Auslegung von Tsongkhapa, cf. o.c., pp. 291–292; zur verwirrenden Problematik von *paramārtha* und *paramārtha-satya* im Madhyamaka sehr differenziert o.c., pp. 291–326.

[386] H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, p. 301^{+600}, unveränderte Textwiedergabe.

durch Negation ausgedrücktes, das undenkbare Jenseits des Denkens (an)denkende und damit die Grenze des Denkens bildende »Beseitigen«, »Blockieren « oder »Unterbinden des Entstehens/Existierens« (*skye ba bkag pa / utpāda-pratiṣedha*), d.h. alles erscheinungshaft Seienden (*snang ba'i dngos po thams cad / sarva-avabhāsa-bhāva*) bzw. das (gedachte und auch artikulierte) »Nicht-Entstehen« (*anutpāda*) der Gegenstände (*dharmāḥ*) aufgrund ihrer Wesenlosigkeit (*nairātmya*),[387] und ein eher methodisch-positives, mit Hilfe dessen dies vollzogen wird, das Bestimmen der Realität durch Logik und Ratiozination (*rigs pa / yukti/nyāya/tarka*) im Bereich der vier Gründe (*gtan tshigs bzhi / hetu*) von Entstehen, Vernichtung usw. gemäß dem Tetralemma (*mu bzhi skye 'gog la sogs pa'i / catuṣkoṭi*).[388] Der Stringenz des Originals entsprechend, ist der

[387] Zum »Nicht-Entstehen« (*anutpāda*) als Wesenlosigkeit (*nairātmya*) und dessen Unzureichendheit zur Erfassung des Urprinzips (*tattva/dharmāṇāṃ dharmatā*) cf. Bhavya, Madhyamakahṛdaya(-Vṛtti-Tarkajvālā) 5.103–104, ⟨ed./tr.⟩ M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 294–295/441–442.

[388] Cf. Bhavya, Madhyamakārtha-Saṅgraha 4–5, ⟨ed./tr.⟩ K. Del Toso, Il Madhyamakārthasaṃgraha di Bhāviveka, pp. 358–359; ⟨ed./tr.⟩ N. Ayyaswami Sastri, Madhyamārthasaṅgraha of Bhāvaviveka, pp. 46–49 (trifft nicht immer die buddhistische Fachterminologie); ⟨tr.⟩ C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, p. 200[14]; Textstelle mit Übersetzung zum diskursiven *paramārtha* auch bei H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Ṭsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 298[+597]–299; der einzige ins Gewicht fallende Unterschied der Übersetzung und Textfassung von N. Ayyaswami Sastri liegt bei Genesis, Entstehen, Ursprung (*jāti*) aus dem tibetischen Text *rigs,* vor, was skr. *jāti* wie auch skr. *yukti, nyāya* bedeuten kann, statt, wie in der kritischen Edition von ⟨ed./tr.⟩ K. Del Toso, Il Madhyamakārthasaṃgraha di Bhāviveka, p.358, *rigs pa,* was eindeutig Logik, Schließen, Ratiozination heißt; der Sanskrittext des Werkes gilt als verloren; in ⟨ed./tr.⟩ N. Ayyaswami Sastri, p. 42, wie in C. Lindtner, Bhavya's Critique of Yogācāra in the *Madhyamakaratnapradīpa,* Chapter IV, p. 239, findet sich jeweils ein Diagramm der Stufenepistemologie Bhavya's, wovon ersteres auch in vielen späteren Forschungsarbeiten wiedergegeben

zielführende, mit geistiger Aktivität verknüpfte Aspekt des Letztsinns (*paramārtha*) dem Intellectprinzip zuzuschlagen, das dem Rationalen/Logischen (*nyāya*) qua Denkvollzug oder Diskursivität (*paryāya*) (λ_2) an dessen Vollendungspunkt nach reflexionsstrukturellen Prinzipien Evidenz und Gültigkeit verleiht (λ_3).

Es handelt sich hierbei also um die logische Begründung (*rjes su dpag pa* / *anumāna*), die das unterscheidende Denken graduell (*rim gyis* / *krameṇa*) zum Stillstand bringt (*'gog par byed pa* / *nirodhayati*) oder bringen soll und in der Tat auf der richtigen weltlichen Wahrheit (*yang dag pa'i kun rdzob tha snyad kyi bden pa* / *tathya-sāṃvṛti-satya*) basiert (*la brten nas* / *upādāya/āśritya*),[389] doch mittels Negation des im Setzungsvierkant repräsentierten (als real vermeinten) Entstehens/Werdens (*anutpāda*) die Unzureichendheit der Begriffserkenntnis begrifflich demonstriert (λ_3), auf das dem Begreifen tatsächlich Unverfügbare verweist (λ_4) und durch kontemplative Einübung in das Nicht-Entstehen das Aufhören des Subjekt-Objekt-Unterscheidens herbeiführt (λ_5).[390]

„Dharmapāla und Candrakīrti hatten Bhavya ob des Sprechens über *paramārthasatya* [Wahrheit des Letztzwecks] auf

---

wurde; schließlich verwende ich einige aus dem Tibetischen rekonstruierte sanskritische Fachtermini, die Y. Kajiyama, Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School, pp. 301–303, gebraucht.

[389] Cf. Bhavya, Madhyamakahṛdaya(-Vṛtti-Tarkajvālā) 5.104–110, ⟨ed./tr.⟩ M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 295–297/442–444.

[390] Cf. Bhavya, Prajñāpradīpa 24.8, sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3853, fol. 228a5–6 ≙ Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5253, fol. 286b1–3, Textstelle mit Übersetzung bei H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 269^{+548}–270^{+549}; ebenso in J. Nagashima, The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka, pp. 70–71^{+25}; ⟨tr.⟩ M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p. 271.

der Ebene von *saṃvṛtisatya* [Wahrheit des Verbergens] kritisiert. Er schien über das zu sprechen, worüber man seiner eigenen Meinung nach nicht sprechen kann. Bhavya war dieses Vorwurfs nicht uneingedenk. Der Zweck von Logik (*anumāna, tarka, yukti*) ist deshalb, jegliche These, die *tattvajñāna* [der unmittelbaren Erkenntnis der Dasheit] (*MH* V.104–13) entgegengesetzt ist, zu verwerfen. Es ist nicht ausreichend, seinen Gegnern nur zu widersprechen oder sie ad absurdum zu führen. Man muß ihre Meinungen und Vorwürfe widerlegen. Solch ein *pratipakṣanirākriyā* [Widerlegung der Gegenthese] kann, wie bereits erklärt, nur auf der Basis von *satyadvaya* [Zweifachwahrheit] stattfinden, denn wie schon von Nāgārjuna betont, kann es ohne *saṃvṛtisatya* [Verbergungswahrheit] kein *paramārthādhigama* [Verwirklichung des höchsten Zieles/Gutes] geben."[391] „Bhavya behauptet nicht, daß *tattva* [Dasheit] das direkte Objekt (*viṣaya, gocara*) von *prajñā* [analytischer Einsicht] ist, sondern vielmehr, daß *prajñā* dazu dient, falsche Begriffe über *tattva* zurückzuweisen. Bhavya will *tattva* mit der Vernunft (*yukti, tarka*) in Übereinstimmung bringen. Am Ende bestreitet er nicht, daß *tattva* das Objekt (oder eher der Inhalt, denn die zwei sind dasselbe) von *jñāna* [direktes Gewahren] ist – einem *svayaṃbhūjñāna* [selbst-manifestierende/unmittelbare Erkenntnis] – nicht von *prajñā*."[392]

Jñānagarbha (ca. 700–760), der in der tibetischen Lehrtradition mit Bhavya dem Sautrāntika-Svātantrika-Madhyamaka

---

[391] C. Lindtner, Madhyamakahṛdayam of Bhavya, p. XXIV, Introduction, meine Übersetzungen in eckigen Klammern (auch im fortgesetzten Zitat, das in der Fußnote hier folgt); das Siglum bezieht sich auf die in dem Buchtitel genannte Schrift.

[392] C. Lindtner, Madhyamakahṛdayam of Bhavya, pp. XVI–XVII, Introduction, meine Übersetzungen in eckigen Klammern. Entsprechendes wird in idem, Nagarjuniana, pp. 269–270, auch für Nāgārjuna in Anspruch genommen.

zugeschlagen wird,[393] ist bei der Unterscheidung zwischen Ultimum (*don dam pa* / *paramārtha*) und Wahrheit im ultimativen Sinne (*don dam par bden pa* / *satyaṃ paramārthataḥ*) unmißverständlich. Er rechnet ersteres nämlich dem Erkennbaren (Objektseite) zu, das allerdings in spezieller Mittelweg-Manier, indem er es nach der dementsprechenden Maxime des Sehens (*mthong ba* / *darśana*) der Dasheit (*de kho na* / *tattva*) durch Nicht-Sehen (*mi mthong ba* / *adarśana*) von (Ansich-)Seiendem/Wesenhaftem (*ngo bo nyid* / *svabhāva*/*svarūpa*) und zusätzlicher Bestreitung (*rigs pa ma yin* / *na yukta*) des Selbsterkennens (*rang rig* / *svasaṃvedana*) als eines generell (*thams cad* / *sarvathā*) unhaltbaren (*mi rung* / *ayoga*) Gegenstands (*dngos po* / *vastu*) der Erkenntnis (*shes pa'i* / *vijñāna*), als Unerkennbares also, zweiterem, dem begründenden, begründeten, auf Begriffen gründenden Erkennen (Subjektseite), gegenüberstellt. Dessen Resultat nennt er folgerichtig Wahrheit des Letztsinns, Wahrheit über das höchste Gut oder Wahrheit vom Transzendenten (*don dam bden pa* / *paramārtha-satya*), Wahrheit (*bden nyid* / *satya*), die der Vernunft[erkenntnis] gemäß ist (*rigs pa'i rjes su 'gro ba* [*shes pa*] / *nyāya-anusāraka* [*jnāna*]). Weil die Vernünftigkeit (*rigs pa* / *nyāya*) dadurch, daß sie ein Faktum/Objekt (*don la* / *artha*) kraft Rationalität/Vernunft (*rigs pa stobs kyis* / *nyāyena*) bestimmt/beweist (*nges pa* / *niścita*/ *niścaya*), unwiderlegbar/widerspruchsfrei (*slu*/*bslu ba med pas* / *avisaṃvādin*) ist, ist sie nicht-verhüllend (*kun rdzob min* / *na saṃvṛti*), sondern ultimativ (*don dam* / *paramārtha*), da eben unanfechtbar/unumstößlich (*mi slu* / *avisaṃvādin*).[394]

---

[393] Abwägung der Zuordnungsproblematik bei M. D. Eckel, Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths, pp. 15–23.

[394] Cf. Jñānagarbha, Satyadvayavibhaṅga-Vṛtti 1–6, ⟨ed./tr.⟩ M. D. Eckel, pp. 155–158/70–73, meine stillschweigende Druckfehlerkorrektur im transliterierten Kommentartext zu Vers 5.

Bhavya wiederum spricht anläßlich des richtigen Verstandesgebrauchs bildhaft von einem Aufstieg (*rohaṇa*) über die Stufen der richtigen Wahrheit im Bereich der Verhüllung (*tathya-saṃvṛti-sopāna*), der analytischen Einsicht als Ambrosia (*prajñā-amṛta*), die Zufriedenheit schenkt (*tṛpti-kāra*), einer Lampe (*dīpo*) ungehinderten Lichts (*apratihata-prabhaḥ*) – Symbol für zielführende Helligkeit/Evidenz? –, Treppe zur/m Plattform/Tempel der Erlösung (*mokṣa-prāsāda-sopānaṃ*) und von einem Feuer, das den Brennstoff der Anhaftungen/Beeinträchtigungen verbrennt (*kleśa-indhana-hutāśanaḥ*).[395] Dieses Emporsteigen führt zur letztsinnigen durchblickshaften Weisheit (*prajñā pāramārthikī*), die durch Zerreißung des gesamten Begriffsnetzes verwirklicht wird (*aśeṣa-kalpanā-jāla-pratiṣedha-vidhāyinī*) und sich bewegungslos durch den klaren Himmel der Dasheit bewegt (*tattve gagana-nirmale apracāra-pracārā*), welche Dasheit (*tattva*) ruhig/still (*śānta*), still/heiter (*śiva*), ohne unterscheidende Vorstellung (*nirvikalpa*) oder frei vom Makel dieser (*vikalpa-mala-varjita*), unsprachlich (*nirakṣara*), nicht-analysierbar (*apratarkya*), unerkennbar (*avijñeya*), unbestimmbar (*anirūpya*), unausdrückbar (*anabhilāpya*), undemonstrierbar (*anidarśana*), unbegreiflich (*agrāhya*), kennzeichenlos (*nirnimitta*), ohne Erscheinen (*nirābhāsa*), (aufent)halt(s)los/ungründig (*anālaya*), merkmallos (*alakṣaṇa*), nicht-intelligibel (*asaṃvedya*), makellos (*nirañjana*), ohne Anfang, ohne Ende (*anādinidhana*), weder dual noch non-dual (*na dvayaṃ na-advayam*), fern von Identität und Differenz (*vigata-ekatva-nānātva*) ist, kognitiver Funktionen bar (*dhī-pracāra-vivarjita*), je selbst zu intelligieren/intuieren (*pratyātma-saṃvedya*) und mit dem Geist eines Sehenden geistig zu erfassen, d.h. durch Nicht-Sehen zu sehen ist (*paśyato buddhi-boddhavyaṃ tad-*

[395] Cf. Bhavya, Madhyamakahṛdaya(-Vṛtti-Tarkajvālā) 3.6, ⟨ed.⟩ A. L. Heitmann, Buddhistische Lehre Indiens, p. 53, ⟨ed./tr.⟩ eadem, Nektar der Erkenntnis, pp. 90.11–91.7/91–93.

darśanam adarśanāt).[396] „Aufgrund der Unbewiesenheit/ Ungültigkeit des Erkennbaren (*jñeyasya*) in jeglicher Hinsicht ist Dasheit (*tattva*) das, wovon nicht einmal vorstellungsfrei-nicht-unterscheidende Kognition (*nirvikalpa-api yatra dhīḥ*) entsteht (*na-utpadyate*); die Dasheit-Kenner kennen das als das Inkommensurable/Unvergleichliche (*atulyaṃ*) (λ_5)."[397]

Der Umstand, daß ‚hinter' diskursiv gewonnenem Wissen eine Instanz darüber zu entscheiden hat, ob es wahr oder falsch ist, wozu das Denken selbst als Vorgang aber nicht in der Lage ist, da dies in einem Akt direkter Einsicht und unmittelbarer Gewißheit (Evidenz) geschieht, dieses Moment selbst aber implizit ist und erst durch transzendentale Analyse offenbar gemacht werden kann, dürfte zu der Unschärfe beigetragen haben, die Bhavya dazu veranlaßt hat, den niedrigeren Bereich der oberen epistemischen Region (*paramārtha*) als reines weltliches Erkennen (*śuddha-laukika-jñāna*) zu charakterisieren, sich ihn gleichermaßen aber mit dem (unreinen) Erkennen im Bereich der Verbergung, dem höheren davon und richtigen

---

[396] Cf. Bhavya, Madhyamakahṛdaya(-Vṛtti-Tarkajvālā) 4.23 (Tarkajvālā); 4.67; 5.103–110, ⟨ed./tr.⟩ M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 137–138/326–327; 207/383; 294–297/441–444; Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Kārikā 1.1–3; 3.10–13; 3.245–246, ⟨ed.⟩ A. L. Heitmann, Buddhistische Lehre Indiens, pp. 45, 54, 79; ⟨ed.⟩ C. Lindtner, pp. 1, 8, 35. Cf. M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 38–49.

[397] Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Kārikā 3.266, ⟨ed.⟩ A. L. Heitmann, Buddhistische Lehre Indiens, p. 81; ⟨ed.⟩ C. Lindtner, p. 37: *jñeyasya sarvathā-asiddher nirvikalpa-api yatra dhīḥ | na-utpadyate tad atulyaṃ tattvaṃ tattvavido viduḥ ‖*. Cf. Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Vṛtti-Tarkajvālā 5.114, ⟨ed./tr.⟩ M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 298/445; eine ausführliche Charakterisierung des Nicht-Zustands ohne Erkenner und Erkanntes, ohne (Erkenntnis-)Bewegung und insofern überwirklich bewegt und der Weisheit im Stilleschweigen findet sich in Bhavya, Zhǎng-zēn-lùn (Karatalaratna), Taishō, Nr. 1578, 30.276c22–277b11, ⟨tr.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 128–132; sanskritische Rückübersetzung ⟨tr.⟩ N. Aiyaswami Sastri, pp. 89.4–93.2.

allerdings (*tathya-saṃvṛti*), überschneiden zu lassen. Es kommt also nicht von ungefähr, daß Bhavya in der Schrift ›Tarkajvālā/ Flamme der Argumentation‹ das auf normalem, diskursivem Wege erschlossene (*paryāya/kalpanā-ānulomika*) Ultimative unter die Rubrik „reine weltliche Erkenntnis" (*śuddha-laukika-jñāna*) reiht. Sie kommt zwar unter Anwendung von Logik, rationalem Denken (*yukti/nyāya/tarka*) und Vierkant-Logos (*catuṣkoṭi*) zustande, ist, obwohl rein, noch sprachgebunden, weist aber theoriespezifisch durch Bestreitung und führt durch Aufhebung des Werdens und Seienden mit Hilfe von bewußter methodischer Praxis/Anstrengung (*bhāvanā*) in den transzendenten, überweltlichen (*loka-uttara*), in den transdiskursiven (*nirvikalpa*) und nicht begrifflich entfalteten (*niṣprapañca*), unaussprechlichen (*avācya*) Bereich hinüber, der auf diese Weise vom kategoriengebundenen, immanenten Aspekt unterschieden ist.[398]

Während sich bei Bhāvaviveka die richtige empirische Verhüllung(s-Wahrheit) (*tathya-saṃvṛti*) und die reine weltliche Erkenntnis (*śuddha-laukika-jñāna*) also überlappen oder als ineinandergreifend erweisen,[399] nennt Śāntarakṣita, indem er den ultimativen Bereich (*paramārtha*) als gänzlich frei von aller Begriffs- und Vorstellungsproliferation (*parapañca*) annimmt, die letztlich aussprechbare Wahrheit »richtige empirische Verhüllung(swahrheit)« (*tathya-saṃvṛti*). „Wir sollten hier erwähnen, daß derselbe Terminus »*tathya-saṁvṛti*« von Bhāvaviveka

[398] Cf. M. D. Eckel, Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths, p. 113[9]; W. L. Ames, Bhāvaviveka's *Prajñāpradīpa*: Six Chapters, pp. 56–58; M. Ichigō, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1989), pp. 163–168.

[399] Cf. S. Iida, The Nature of Saṃvṛti and the Relationship of Paramārtha to it in Svātantrika-Mādhyamika, p. 69 (mit Diagramm); das Diagramm in Y. Kajiyama, Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School, p. 302, auf das l. c. Bezug genommen wird, bildet diese Überlappung allerdings nicht ab; idem, Reason and Emptiness, p. 69[+16].

benutzt wird, um sich auf die höchste Wahrheit zu beziehen, und von Śāntarakṣita, um sich auf die konventionelle Wahrheit zu beziehen."[400] Die richtige Verhüllung(swahrheit) Śāntarakṣita's ist prinzipientheoretisch betrachtet dennoch der Ebene von Bezüglichem (*paratantra-svabhāva*) und von Nur-Geist (*citta-mātra*) des Vijñānavāda wie des Selbstbewußtseins (*sva-saṃvedana*) gleichgestellt (λ_3).[401]

Aus der Perspektive analoger Undeutlichkeiten sind auch die damit verschwisterten Lehren und Polemiken von Kamalaśīla (gest. 763) und Jñānagarbha gegen Vertreter anderer Madhyamaka-Richtungen zu betrachten. „Hinsichtlich des »Nicht-Entstehens«, das aus der Verbegrifflichung der Wahrheit der Leere resultiert, betrachten es Jñānagarbha und Śāntarakṣita als konventionelle Wahrheit, wohingegen Bhāvaviveka, Kamalaśīla und die Yogācāra-Schule es als höchste Wahrheit betrachten."[402] Hierin manifestiert sich die Eigenschaft des Geistigen, ein Januskopf zu sein und als dieser in die eine wie die andre Richtung blicken zu können, woraus sich nicht nur zwei, sondern, ihn mitgezählt, drei Aspekte ergeben, die je einzeln oder in bezug aufeinander thematisiert werden können und mit dem Anzublickenden zusammen ein Quadrupel ergeben.

Solches berücksichtigend, gebe ich als Zusammenfassung den folgend zitierten Passus ohne Kommentar, ihn jedoch

---

[400] M. Ichigō, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1985), p. XC, meine Kursivierung des Sanskrit-Terminus.

[401] Cf. M. Ichigō, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1985), pp. LCI–LXVI, LXX, LXXVIII (tabellarische Darstellung); idem, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1989), pp. 159–163, 172, 178 (tabellarische Darstellung).

[402] M. Ichigō, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1985), p. XCVI; Darstellung mit Dokumentation aus den Originalen in o.c., pp. LXI–XCVI; idem, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1989), pp. 159–171.

konjektural mit der von mir eingeführten Lemma-Skalierung , i. e. Lambda-Symbolik versehend, wieder. Hierbei kommentiere ich (mit Ausnahme der Skalierung) allerdings die Problematik des dort nicht deutlich gemachten Unterschieds zwischen der auf reflektorischem Wege gewonnenen rein theoretischen Einsicht in das Absolute, in der sich der Geist als Zwischen-, Durchgangs- und Übergangsstadium vom Begrifflichen zum Überbegrifflichen weiß, mit einem Fuß sozusagen hier stehend, den anderen dort noch nicht aufgesetzt habend, Stichwort ‚Koinzidenz' (λ_3), und der kontemplativ-erfahrungshaften Verwirklichung des Absoluten, durch welche die theoretisch gesetzte Grenze zwischen diesem und dem Relativen und damit deren Diskrepanz und sie selbst aufgehoben sind, Stichwort ‚Meta-Koinzidenz', was etwas davon grenzenlos Verschiedenes meint, nämlich die Allwissenheit des Weisen (*sarva-jñānitā*/ *sarva-vittva*) (λ_6), nicht. Dies wird in puncto Begriffswissen, in dem sich der Normalmensch wie auch der versierteste Denker, dabei ungleich tiefe Einsichten gewonnen habend, bewegt, jedoch erst bei einem weiteren Reflexionsschritt, der bei Bhavya nicht explizit gemacht ist, offensichtlich, weil sogar ein Tathāāgata (So-Gekommener) mit der Allerweltsvernunft nur unter Beachtung von deren Gegebenheiten kommunizieren kann.

„Er [Bhavya] verneint als Mādhyamika-Philosoph natürlich *paratantrasvabhāva* [die Wesenheit »Bezügliches«] und erkennt die Entität *paramārtha* nicht an. Aber er hat wenigstens den wandelbaren logischen Grund nachgewiesen/definiert, der, indem er einen Doppelcharakter besitzt, zwischen *paramārtha* und *saṃvṛti* vermittelt. *Saṃvṛti-jñāna* ist nach ihm in zwei Klassen unterteilt; die eine ist falsches Wissen (*mithyāsaṃvṛti*), das aus Haften an der Realität des in der Welt Existierenden besteht und Wissen der Unerlösten ist (λ_1); die andere ist die wahre Logik (*tathyasaṃvṛti* oder *bhūtasaṃvṛti*), die Maß, wahres Erkennen dieser Welt und begriffliches Wissen von der Absolutheit ist ($\lambda_{2/3}$). Ähnlich ist auch *paramārtha* in zwei

Klassen eingeteilt; eine ist die nicht-begriffliche Absolutheit oder die unwandelbare (*anabhisaṃskāraparamārtha, aparyāya-paramārtha*), die jenseits unserer Welt ist und jegliches begriffliche Argument übersteigt (λ_4), die andere ist die begriffliche oder wandelbare Absolutheit (*abhisaṃskāraparamārtha, paryāyaparamārtha*), die sich definiten Begriffen angepaßt hat und im wesentlichen die absolute Weisheit darstellt. Und die begriffliche Absolutheit ist identisch mit wahrem Wissen; auf diese Weise wird sie zum Vermittlungsgrund zwischen dem Absoluten und dem Relativen (λ_3). … Bhāvaviveka erkennt die Wahrheit der Logik, die auf der Weisheit vom Absoluten beruht, an. Es ist mit anderen Worten die absolute Weisheit, die sich in Begriffen manifestierte und mit der phänomenalen Welt identifizierte (*kalpanā-ānulomika-paramārtha-jñāna* [Wissen über den Letztsinn durch vorstellendes Denken in natürlichem/normalem Verlauf]). … *Paramārtha* ist unbeweglich, unausdrückbar und abgehoben von *saṃvṛti*. Aber Worte und Taten eines Weisen, der *paramārtha* erreicht hat, sind, obwohl sie *saṃvṛti* sind, soweit sie Worte und Taten sind, von jenen normaler Leute unterschieden (λ_6). Und diese Art von Worten, die auf der absoluten Wirklichkeit basieren, sollten das wahre Wissen von der Welt sein, d.h. *tathyasaṃvṛtijñāna*. Diese *tathya-saṃvṛti* oder *paryāyaparamārtha* hat einen Doppelcharakter, weil sie das Absolute ist, indem sie die Manifestation des *paramārtha* (λ_3) und zur gleichen Zeit das Relative ist, insofern sie *saṃvṛti*, d.h. Worte und Handlungen ist (λ_2). Wenn der Buddhismus als Lehre begründet wird, sollte es in dieser *tathyasaṃvṛti* geschehen. Für Bhāvaviveka ist dieser vermittelnde Grund ein unverzichtbares Mittel der Mādhyamika-Philosophie.“[403]

[403] Y. Kajiyama, Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School, pp. 301–303, mit längeren Auslassungen; meine Vereinheitlichung der Kursivierung und Kleinschreibung von Sanskrit-Begriffen wie auch Übertragung des

Nach den rekonstruierten Kapitelüberschriften des ›(Madhyamaka-)Ratnapradīpa/Juwelenlampe (des Mittigsten Weges)‹, welche eine Art Zusammenfassung des Autokommentars ›Tarkajvālā‹ zur Schrift ›Madhyamakahṛdaya-Kārikā/Herz-des-Mittigsten-Wegs-Traktat‹ darstellen könnten, ist bei Bhavya allerdings eine noch weiter differenzierte Wahrheitenlehre zu erkennen. Nach ihrer Rekonstruktion wäre das niedrigere Niveau (*saṃvṛti-prajñā*) in ein falsches oder irrtümliches (*mithyā/bhrānta*) und ein richtiges (*tathya*) geteilt. Das wurde quasi mahāyānistischer Standard und ist uns bereits bekannt. Daß aber zweiteres den lehrspezifischen Haupttendenzen des Mahāyāna wiederum gemäß zwei-dreifach untergliedert ist: in die beiden erklärungsbedürftigen, anzuleitenden oder zum Ziel zu führenden (*neyārtha*), nämlich die vorbereitenden der Śravaka-s (Hörer) wie des Yogācāra und die darauf aufbauende erklärende, anleitende oder zielführende (*nītārtha*) des Madhyamaka, ist uns bisher noch nicht begegnet. Bis zu dieser Höhe des Erkennens würden zwei Methoden der Wissensgewinnung angewandt, eine solche durch Hören/Lernen (*śruta-mayī*) und eine durch Denken/Überlegen (*cintā-mayī*), die jedoch erst in der nächsthöheren Ebene, der Ebene der Einsicht in das Übergegenständliche, das Höchste Gut (*paramārtha-prajñā*) zur Reife gelangten, welche nach der oben bereits beschriebenen Einteilung des ›Madhyamārtha-Saṅgraha/Erfassung des Sinnes der Mitte‹ als zwei-dreifältig zu denken ist. Die in ihr hauptsächlich angewendete Methode sei die sich im Aufsteigen

---

Sanskrit und Erläuterung in eckiger Einklammerung; die lose gebrauchten Bezeichnungen für die verschiedenen Wahrheitsgrade und deren Gegenstandsbereiche müßten mit Hilfe des reflexionsstrukturellen Rasters präzisiert werden; die Formulierungen: 'begriffliche oder wandelbare Absolutheit, die sich definiten Begriffen angepaßt hat' und 'absolute Weisheit, die sich in Begriffen manifestierte und mit der phänomenalen Welt identifizierte' sind unter Berücksichtigung meiner im Haupttext gegebenen Hinführung zurechtzulesen.

durch die Sub-Strata der Letzt-Ebene (*paramārtha*) hindurch schrittweise aller doxischen Unterschiedlichkeit (*prapañca*) entledigende kontemplative Verwirklichung (*bhāvanā-mayī*), die mit dem Ankommen im transdiskursiv Absoluten (*aparyāya-paramārtha/niṣprapañca*) ihre Vollendung fände.[404]

Weil die ersten beiden der drei Schulungsphasen, vorbereitende Maßnahmen oder Zurüstungen durch Wissen (*ye shes kyi tshogs* / *jñāna-saṃbhāra*): Einübung (*goms pa* / *abhyāsa*) durch Lernen/Hören (*thos pa* / *śruta*) wie Denken (*bsam pa* / *cintā*), in der diskursiv unterlegten Schicht des Letztsinns der Vollendung entgegengeführt werden und das Kontemplieren (*bsgom pa* / *bhāvanā*) in der Gewißheit von deren stimmigen Resultat vollzogen wird, rechnet, so ist anzunehmen, Bhavya alle drei dem andeutenden, symbolischen (*brdar btags pa* / *sāṃketikī*) und dieses dem reinen konventionellen (*dag pa'i kun rdzob* / *śuddha-laukika-jñāna*) Wissen (*shes pa* / *jñāna*) zu.[405] Diskursiv gewonnene wahre/evidente Erkenntnis sollte sinnvollerweise wohl auch auf das praktische und im praktischen Feld existentiellen Sich-Einlebens in die Erfahrung der Erleuchtung angewandt werden. „Ist *prajñā* [analytisches Einsehen] einmal

---

[404] Diese Darstellung dieses Abschnitts beruht auf meiner zusammenfassenden Paraphrase von C. Lindtner, Bhavya's Critique of Yogācāra in the *Madhyamakaratnapradīpa*, Chapter IV, pp. 245–246; Zusammenfassung der gesamten Schrift in idem, On Bhavya's Madhyamakaratnapradīpa, pp. 170–182; cf. idem, Madhyamakahṛdayam of Bhavya, pp. XII–XIX, Introduction.

[405] Cf. Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Vṛtti-Tarkajvālā 3.9, ⟨ed./tr.⟩ A. L Heitmann, Nektar der Erkenntnis, pp. 94.14–16/95; idem, Prajñāpradīpa 24.8, sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3853, fol. 228a3–6 ≙ Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5253, fol. 286a7–b3), Textstelle mit Übersetzung auch in H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 269^{+548}–270^{+549}; ebenso in J. Nagashima, The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka, pp. 70–71^{+25}; ⟨tr.⟩ M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p. 271.

vervollkommnet (*pāramitā*), ist sie *jñāna* [unmittelbares Gewahren]. Sie wird nur dadurch perfekt, daß sie sich von der Ebene der *saṃvṛtisatya* [Wahrheit der Verbergung] zu der von *paramārthasatya* [Wahrheit als höchstes Gut] hinaufarbeitet. Zu diesem Zweck ist *bhāvanā* [Kontemplation] ein Muß. Jedoch gehört *bhāvanā* nicht in den Kontext des Debattierens (*vāda*). Sie ist keine Angelegenheit der Kommunikation, sondern der persönlichen Leistung und Erfahrung (*svasaṃvedya*)."[406]

Um dem ‚svātantrischen' Selbstverständnis wie gleichermaßen reflexionsstrukturellen Erfordernissen der jeweils drei schulspezifischen wie schulungsspezifischen Intensitätsgrade gerecht zu werden, mußte ich bei der Einfügung dieses Lehrgegenstands in das folgende, von mir gestaltete Diagramm, einen Kompromiß finden, welcher unter beiden Betrachtungsweisen so viel Information wie möglich liefert. Dabei ist der erste Aspekt eher in der systematisch abgestimmten Farbgebung, der zweite eher in der Verortung berücksichtigt. Wie die Gradeinteilung der drei, schon im Pāli-Kanon vorkommenden und bis auf die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad zurückzuverfolgenden Phasen der Wissensvertiefung: Hören/Lernen (*śravaṇa*), Denken (*manana*), Verwirklichung durch Kontemplation (*nididhyāsana*), mit der Hierarchie menschlicher Erkenntnisvermögen generell zu korrelieren ist, wird im Indien-Teilband der ›Widerspiegelung des Geistes II‹ thematisiert werden.

In der Schicht der vorstellungshaft-diskursiven (*paryāya*) Letztwahrheit Bhāvaviveka's sind also beide Aspekte des Erkenntniswegs, der theoretische und der weisheitspraktische,

[406] C. Lindtner, Madhyamakahṛdayam of Bhavya, p. XVII, meine den Sinnzusammenhang berücksichtigende Übersetzungen in eckigen Klammern; man achte bitte auf den buddhistischen Terminus *svasaṃvedya*: nur von jemandem selbst, nur durch das eigene Selbst, nur selbsteigen zu intuieren/intelligieren.

kombiniert. Dabei wird nicht unterlassen, den theoretischen Grenzzustand, der als Gegenstück den Übergang zum ontologisch-objektiven Absoluten, dem als (von uns aus betrachtet) Erkennbares verstandenen höchsten Gut (*paramārtha*), bildet, von der subjektiven Seite aus oder aus gnoseologischer Perspektive zu thematisieren und charakterisieren: reines Begreifen oder Wissen an sich. Wörtlich spricht er dabei von dem im Erkennenden verankerten Bewußtsein (*yul can* / *viṣayin*) im Stadium vorstellungsfreier Sammlung oder distinktionslosen Gewahrens (*mi rtog pa'i ye shes* / *nirvikalpa*-[*samāhita*-]*jñāna*) ohne Objekt (*yul med* / *aviṣaya*), das, wie oben dokumentiert, anläßlich der Inkommensurabilität der Dasheit (*tattva*) gar nicht mehr statthabe, schließt damit die Reflexion um das hinweisend-symbolische (*brdar btags pa* / *saṃketika*) Höchste (*don dam pa* / *paramārtha*) ab und sich hiermit in die daraus zu folgernde Aporie des ‚Nichts-gesagt-haben-Wollens' mit ein. Es ist für das Verständnis von ›MMK 24.10‹ von tiefster Bedeutung, daß Bhavya der Subjektseite, der Wahrheit vom Absoluten oder über das Absolute, indem er sie nicht-verkehrt, nicht-falsch (*phyin ci ma log pa* / *aviparīta*) nennt, der Urschrift gemäß denn zumißt, Mittel/Methode (*thabs* / *upāya*) zur Verwirklichung, Erlangung oder Erreichung (*rtogs pa* / *adhigama*) des Ziels, Zwecks, Letzten oder Absoluten (*don dam pa* / *paramārtha*) zu sein.[407]

[407] Cf. Bhavya, Prajñāpradīpa 24.8, sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3853, fol. 228a3–6 ≙ Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5253, fol. 286a7–b3, Textstelle mit Übersetzung in J. Nagashima, The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka, pp. 70–71^{+25}; ⟨tr.⟩ M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p. 271; dazu Avalokitavrata, Prajñāpradīpa-Ṭīka 24.8, sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 203 (za), Nr. 3859, fol. 236b2–4, Textstelle mit Übersetzung bei H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 269–270^{+449}, 300^{+600}; man vergleiche die oben bereits wiedergegebene Strukturierung von H. Tauscher nach dem Kommentar von Avalokitavrata.

„Er teilt den zweiten Typus der höchsten Wahrheit in: (1) nicht-begriffliches Wissen; (2) die Lehre von der Nicht-Entstehung; und (3) Weisheit durch Lernen, Untersuchung und Meditation. Bhāvaviveka betrachtet den zweiten Typus der höchsten Wahrheit als ein ausgezeichnetes Mittel, den ersten Typus der höchsten Wahrheit zu erreichen. Diese drei Sachverhalte werden auch wahre konventionelle Wahrheit (*tathya-saṁvṛti*) genannt."[408] Wie die ersten zwei der ingesamt drei Grade weisheitlicher Schulung: Lernen/Hören (*śruta-mayī*) und Erwägen/Analysieren (*cintā-mayī*), ihren Gipfelpunkt auf der dritten Intensivierungsstufe, der Kontemplation (*bhāvanā-mayī*), erreichen, hat diese wiederum ihren Kulminationspunkt in der vorstellungsfreien Sammlungserkenntnis (*nirvikalpa-samāhita-jñāna*). Dieserart bildet der vierfache Modus der andeutend-symbolischen Letztwahrheit ($\lambda_{3.1-4}$) innerhalb der vierstufigen Wahrheit Bhavya's eine fraktale Skala epistemischer Potenzierung von der Logik ($\lambda_{3.1}$) über das dadurch gewonnene Grenzbewußtsein vom »Nicht-Entstehen« ($\lambda_{3.2}$) zu den drei Stufen der Geistesschulung ($\lambda_{3.3}$), von denen sich die ersten beiden ($\lambda_{3.3.1-2}$) auf die Punkte ($\lambda_{3.1}$) und ($\lambda_{3.2}$) beziehen, die letzte ($\lambda_{3.3.3}$) aber direkt in das nicht-intentionale, inhaltslose Bewußtsein hinüberführt ($\lambda_{3.4}$), das in und mit dem überkategorialen Letztwahren (*paramārtha*), dem »Absoluten«/»Nirvāṇa«, dem vedāntisch so genannten Diesen (*idam*), das

[408] M. Ichigō, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1989), p. 165, meine Kursivierung des Sanskrit-Terminus; der letzte Satz ist nur an die Parallelstelle der früheren Publikation: idem, Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (1985), p. LXXXIX, angefügt, zudem auch der Nachweis Madhyamakahṛdaya-Vṛtti-Tarkajvālā, sDe-dge bsTan-'gyur, 55a3–4, Peking bsTan-'gyur, 58b2–3; das dürfte daran liegen, daß die Textstelle so nicht vorliegt, sondern, wie deutlich geworden sein dürfte, im ›Prajñā-pradīpa‹ steht.

folgerichtig mit dem hyperbolischen Brahman (*paramaṃ brahma*) gleichgesetzt wird (λ_4),[409] aufgeht (λ_5).

Dazu gibt Bhavya in einer nur noch im chinesischen Kanon erhaltenen Erläuterung der yogischen Geistesschulung eigens Auskunft: Nachdem sich der Adept kraft folgerichtigen Denkens davon überzeugt habe, daß alles Gegenständliche (*dharmāḥ*), Bedingtes (λ_1) wie Unbedingtes (λ_4), leer sei (λ_2), müsse er sich, um alle Schleier zu zerreißen, der Kontemplation (*bhāvanā*) befleißigen, um auch noch alle Vorstellungsgehalte als eigenwesenlos, leer, inhaltslos und insoweit als keine zu intendierenden Gegenstände (*apraṇihita*), sondern sie als abgetrennt, d.h. ab–solut (*vivikta*) zu erkennen. Doch sei der Gedanke der »Leerheit« (λ_2) selbst noch eine Beeinträchtigung der überweltlichen ideenfreien Verwirklichung. Letztsinnig/absolute sei die unterscheidende Vorstellung in bezug auf einen ansichseiend leeren Gegenstand wegen seines Entstandenseins kraft Bedingungen aber nicht real, wie ein Phantom usw. (*paramārthataḥ svabhāva-śūnye'arthe śūnyatā-ādi-vikalpo'pi na vastusan | pratītyasamutpannatvāt māyā-ādi-vat*) (λ_3). Deshalb möge der unterscheidende Gedanke »Leerheit« mit Hilfe der entsprechenden Versenkungspraktik [der Leerheit der Leere (*śūnyatā-śūnyatā-samādhi*)[410]] beseitigt werden, wodurch sich

[409] Cf. Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Kārikā 3.289, ⟨ed.⟩ A. L. Heitmann, Buddhistische Lehre Indiens, p. 84; ⟨ed.⟩ C. Lindtner, p. 40: *idaṃ tat paramaṃ brahma brahmā-ādyair yan na gṛhyate | idaṃ tat paramaṃ satyaṃ satya-vādī jagau muniḥ ‖* „Dieses, das äußerste Brahman, das durch die, deren erster Brahmā ist, nicht er-/begriffen wird; diese/s, die/das fernste Wahrheit/Wahre, der Wahrheits-Sager, ist als Schweiger gepriesen worden." Dazu C. Lindtner, Madhyamakahṛdayam of Bhavya, p. XXXII, Introduction; idem, Bhavya's Madhyamakahṛdaya (Paricceda Five), p. 48: „Und wie z.B. die *Gītā* (2.72) bereit ist, das buddhistische *nirvāṇa* mit ihrem eigenen Brahman zu identifizieren, so ist Bhavya auch bereit, sein eigenes *idam* mit *paramaṃ brahma* (3.289) zu identifizieren."

[410] Cf. Vasubandhu, Abhidharmakośa(-Bhāṣya) 8.25cd, ⟨compil.⟩ Korin, Abhidarmakosa Karika Study, p. 205; Fußnote zu Bhavya, Zhăng-zēn-

der Asket fortan abgesondert von den Enden/Extremen von »leer«, »nichtleer« etc. auf dem durch die Absenz dieser Gegensätze gekennzeichneten Mittelweg weiter vorwärts bewege. Der sei gestaltlos (*arūpin*), unaufweisbar (*anidarśana*), und weil sein Ansichsein Nichtsein sei (*abhāva-svabhāvatvāt*), standort-/bodenlos (*apratiṣṭha*), sowohl der Idee »Bedingtes« wie der Idee »Unbedingtes« (*saṃskṛta-lakṣaṇam–asaṃskṛta-lakṣaṇaṃ*), Vorstellbarem–Unvorstellbarem (*vikalpya–avikalpya*), Vorstellendem–Nicht-Vorstellendem (*vikalpaka–avikalpaka*), Wissen–Unwissenheit (*vidyā–avidyā*) enthoben, nicht-erscheinend (*anābhāsa*), vom Erkennen frei (*avijñaptika*) und spurlos/zeichenlos (*aniketa*) (λ_4). Überdies müsse sich der Yogi auch noch von der die überweltlich-unterscheidungsfreie Weisheit (*loka-uttara-nirvikalpa-jñāna*) und das stille/ruhige Verweilen (*śānta-vihāra*) behindernden Idee der Nicht-Zwei(heit) (*advaya-saṃjñā*) lösen und abgeschieden von jedweder Vorstellung/Unterscheidung (*vikalpa*) das seiende/wirkliche Ansichsein (*bhūta-svabhāva*) der Dinge (*dharmāṇām*) unbewegt (*acala*), nicht-erscheinend (*anābhāsa*), merkmallos (*animitta*) und gedanklich-vorstellend non-divers (*niṣprapañca*) verwirklichen (*sākṣāt-karoti*) (λ_5), um in der darauf beruhenden unerschütterlichen/unumwundenen (*akṣobha/anābhoga* / 無動 *wú dòng*) Weisheit des Kontinuums/Stroms der Ansichheit zu weilen (*svalakṣaṇa-jñāna-srotasi pratiṣṭhati/viharati*). Selbst wenn er sich in die irrtumsfreie Leerheit (*aviparīta-śūnyatā*) versenke, praktiziere er das nicht, um die Leerheit [als irgend etwas] kontemplativ zu evidieren.[411] „Was er also immer (innerlich)

---

lùn (Karatalaratna), ⟨tr.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 124[2]: „Siehe Kośa, viii, 188: *śūnytāśūnyatāsamādhi,* auf den *śūnyatāsamādhi* folgend; …"

[411] Cf. Bhavya, Zhăng-zēn-lùn (Karatalaratna), Taishō, Nr. 1578, 30. 276a3–c16, ⟨tr.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 123–127; Rückübersetzung ins Sanskrit: ⟨tr.⟩ N. Aiyaswami Sastri, pp. 83.11–88.15; Sanskrit-Termini nach angegebenen Übersetzungen; Stelle in deutscher Sprache bei E.

schaut, ist jedoch überhaupt nichts Geschautes. Aber er schaut im Nichtschauen, d.h. im Schauen schaut er nicht (λ_6).“[412]

Unter Berücksichtigung all dessen stützt sich die Betonung der Unvereinbarkeit zwischen Svātantrika und Prāsaṅgika, eine Unterscheidung, die es zu Zeiten der Gründerväter des Madhyamaka und danach noch einige Jahrhunderte lang gar nicht gab,[413] vorwiegend auf die Vorgehensweise, nicht auf den Gesamtsinn: „… nach Bhāvaviveka's eigener Sichtweise liegen seine Unterschiede zu Buddhapālita fast ausschließlich in der Method(ologi)e, denn in der Sache.“[414], auch wenn einige von seinem Kritiker Candrakīrti erhobenen Einwände gegen Bhavya's Syllogismen unter der Maßgabe logischer und hermeneutischer Stimmigkeit wie reflexionstheoretischer Angemessenheit

---

Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, pp. 151–154.

[412] Bhavya, Zhǎng-zēn-lùn (Karatalaratna), Taishō, Nr. 1578, 30.278a 10: 雖如是觀而無所見。不見而見見卽不見。*suī rú shì guān ér wú suǒ jiàn. bù jiàn ér jiàn jiàn jí bù jiàn.* Cf. o.c., 277c7–27, 278a13–14, 278a28–29; ⟨tr.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 137, 134–136, 138; Rückübersetzung ins Sanskrit: ⟨tr.⟩ N. Aiyaswami Sastri, p. 97.14–15: *evaṃ paśyann-api na paśyati yat kiñcana | apaśyann-api paśyati paśyann-eva na paśyati* ‖. Cf. o.c., pp. 95.3–97.1, 98.4–5, 17–18; zum Nicht-Sehen, Nicht-Ergreifen etc. (*adarśana-yoga, anupalambha-naya, anālambana, vastu-abhiniveśa*) bei Bhavya cf. M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 73–81, mit Dokumentation aus dessen Madhyamakahṛdaya-Kārikā mit Kommentar (Tarkajvālā); zur Problematik des nichtschauenden Schauens oder schauenden Nichtschauens im (tibetischen) Madhyamaka cf. H. Tauscher, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, pp. 331^{+672}–333.

[413] Cf. D. S. Ruegg, The Buddhist Philosophy of the Middle, pp. 159–160 (The *Svātantrika-Prāsaṅgika* Distinction in the History of Madhyamaka Thought).

[414] W. L Ames, Bhāvaviveka's Own View of His Differences with Buddhapālita, p. 56; cf. ⟨edd.⟩ G. B. Dreyfus / S. L. McClintock, The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction, und daran anschließend D. S. Ruegg, The Buddhist Philosophy of the Middle, pp. 159–194 (The *Svātantrika-Prāsaṅgika* Distinction in the History of Madhyamaka Thought).

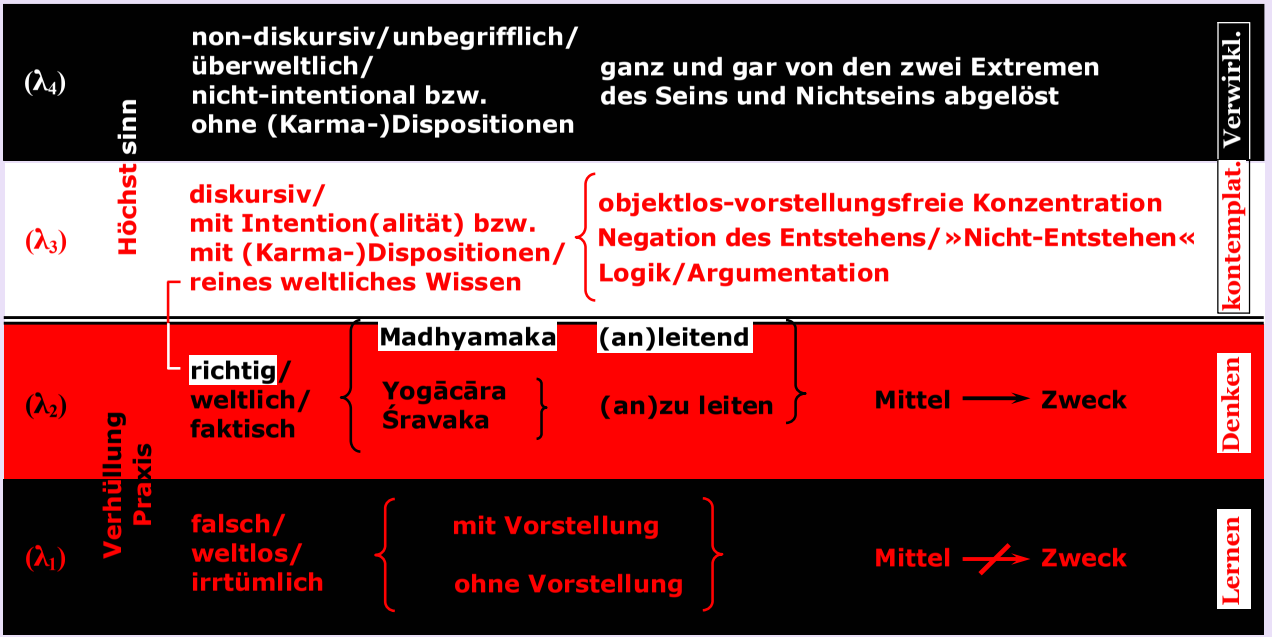
erst noch akribisch zu prüfen sind.[415] „Der Großteil von Bhavya's Werk ist der Demonstration – mit Hilfe von *prajñā* [Unterscheidung/Analyse] – gewidmet, daß alle Begriffe, nicht nur die buddhistischen, leer sind. Wie Nāgārjuna's MK, ist sein Werk auf diese Weise eine Art Handbuch des praktischen Yoga."[416]

---

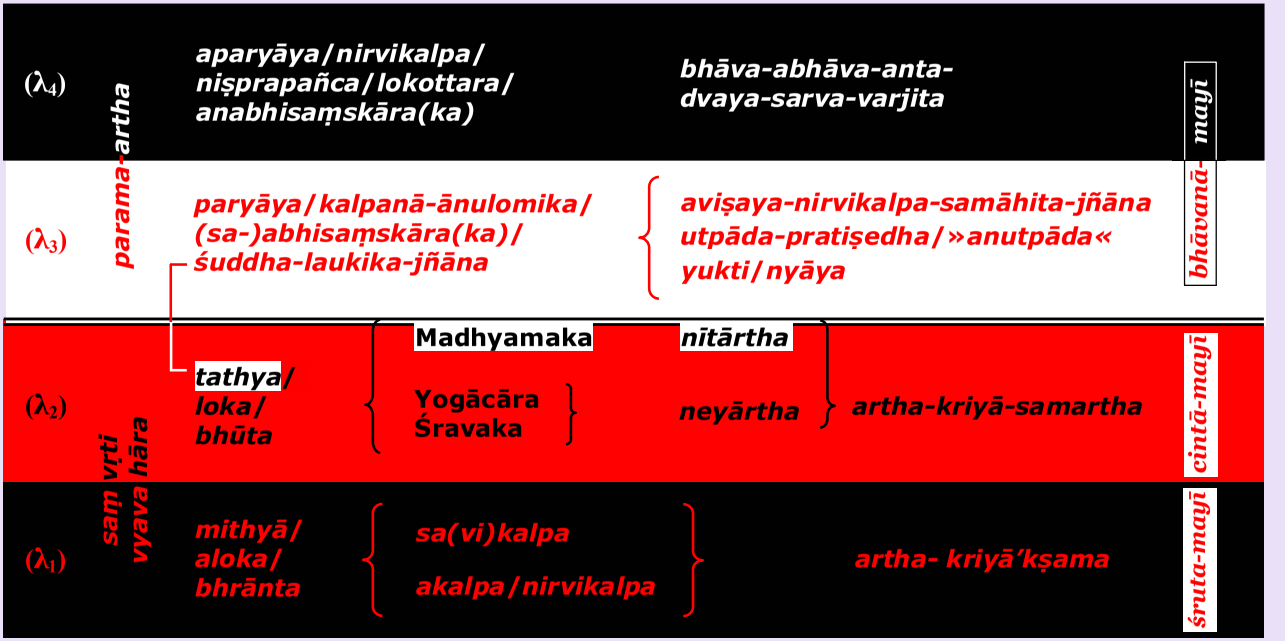
[415] Cf. die diesbezüglichen Versuche von Y. Kajiyama, Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School, pp. 306–331; W. L Ames, Bhāvaviveka's Own View of His Differences with Buddhapālita, 53–67; idem, Bhāvaviveka's *Prajñāpradīpa*: Six Chapters, 41–54; ausführliche Diskussion entlang der beiden Zentralideen *prasaṅga* (Konsequenz) und *sādhysama* (Gleich-Anfechtbarkeit von Begründung und Behauptung) bei P. R. Ebbatson, The Two Truths in Buddhist Thought, with Special Reference to the Mādhyamika System, pp. 363–417; K. Bhattacharya, A Note on the Interpretation of the Term sādhyasama in Madhyamaka Texts. Der Widerlegungsversuch von Bhavya's Negationsmethode durch P. Hoornaert, Can emptiness be proven? The alogicality of Bhāvaviveka's proof of emptiness, mit Hilfe einer Unterstellung des in Bhavya, Madhyamakahṛdaya-Vṛtti-Tarkajvālā 3.26, ⟨ed./tr.⟩ A. L Heitmann, Nektar der Erkenntnis, pp. 120.9–128.5/121–129, angewandten *prasaṅga*-Schlußverfahrens bei seinen Argumenten im Letztsinne (*paramārthataḥ*) läuft ins Leere, weil er dessen diskursiv-gedankliche Stufung unter Berücksichtigung eines letztlich transdiskursiv-unmittelbar zu erfahrenden ‚Nicht-Objekts' als Gegenüber des korrespondierenden objektlosen Bewußtseinszustands des ‚(Nicht-)Subjekts' nicht berücksichtigt; indem bei Candrakīrti die theoretische Wahrheit bei der Explikation des direkt zu gewahrenden Letztwahren ausfällt, ist seine angeblich nichts setzende Negation anders zu bewerten, wiewohl in Form des Absoluten oder Höchsten Gutes (*paramārtha*) ein Negatum gesetzt wird.

[416] C. Lindtner, Yoga in Mahāyāna and Mahāvajrayāna, p. 11, meine kontextuell erläuternde Übersetzung in eckigen Klammern. Handbücher des praktischen Yoga sind die Werke von Nāgārjuna und Bhavya allerdings erst dann, wenn die Methode ausnahmsloser Widerlegung zur Demonstration der Leerheit von allem nicht nur denkerisch und theoretisch, sondern auch meditationspraktisch angewandt wird, so wie das, von akademischen Fachgelehrten häufig übergangen, mahāyānistische Adepten tatsächlich vollführen. Daß dieser Hinweis nicht überflüssig ist, wird sich in meiner Fußnote anläßlich der weiter unten in diesem Kapitel wiedergegebenen Feststellung desselben Gelehrten zum Sinn des ›Yoga-Sūtra‹ in Zusammenhang mit der ›MMK‹ aus demselben Essay erhärten.

Bhavya/Bhā(va)viveka – ZWEIFACH-(»VIERFACH«-)WAHRHEIT



Bhavya/Bhā(va)viveka – SATYA-DVAYA (»SATYA-CATUṢṬAYA«)



Da die verschiedenen Ausgangspunkte, Blickwinkel und methodischen Schwerpunkte im Mahāyāna uneinheitlich gewesen und geblieben sind, waren Kontroversen, selbst zwischen den Richtungen einer einzigen Schule, des Madhyamaka,[417] das nach tibetischer Lesart in drei Richtungen gespalten ist, das Prāsaṅgika-, das Sautrāntika-Svātantrika- und das Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka, vorprogrammiert, ohne daß man Einmütigkeit herzustellen vermochte. Hingegen zeigen die nun schon ca. dreizehn Jahrhunderte andauernden Kontroversen zwischen den verschiedenen Sekten des tibetischen Mahāyāna, und dazu sind noch einige hundert Jahre Disput im Mutterland des Buddhismus selbst hinzuzurechnen, speziell zwischen den Mādhyamika-s untereinander, und dieser wiederum mit den Yogācārin-s – in Indien war der Buddhismus um das 12. Jh. bekanntlich ausgelöscht –, daß es sich hierbei nicht selten darum handelt, eine Proposition des Gegners aus dem Felde zu schlagen, indem ihr, absichtlich oder nicht, ein Sinn unterschoben wird, den dieser damit gar nicht verband. Da die Subreption eine in allen Denktraditionen ‚bewährte' Vorgehensweise war und ist, seine Überlegenheit zu demonstrieren, muß man annehmen, daß ein beträchtlicher Teil des Schrifttums von Philosophie und religiöser Spekulation, auch der antiken der Stiftertraditionen, aus einer inszenierten gedanklich-verbalen Spiegelfechterei und/oder einem theatralischen Eindreschen auf einen vorher errichteten Popanz besteht.

Natürlich werden solche und entsprechende weltanschauliche Spektakel, wann und wo sie auch immer aufgeführt werden, fast ausschließlich von den etablierten Vertretern

[417] Cf. S. Iida, The Nature of Saṃvṛti and the Relationship of Paramārtha to it in Svātantrika-Mādhyamika; idem, Reason and Emptiness, pp. 243–269; D. S. Lopez Jr., A Study of Svātantrika, pp. 192–217; N. Katz, An Appraisal of the Svātantrika-Prasaṅgika Debates; C. Lindtner, Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources.

gesellschaftlich relevanter Gruppen veranstaltet. Die philosophischen Erzeugnisse der Deklassierten aller Orte und Zeiten haben, so es diesen überhaupt vergönnt war/ist, gedankenschöpferisch tätig zu sein, an solchen Auseinandersetzungen keinen Anteil, weil sie an der öffentlich inszenierten Diskussion gar nicht partizipieren konnten oder können.

„Die Yogācārins und die Mādhyamikas sind sich in einem formalen Sinne darin einig, daß eine Rechenschaft über das, was wirklich ist, beides, »Leugnung« [*apavāda*] und »Verdinglichung« [*samāropa*], vermeiden sollte, aber der Sache nach finden sie es schwer, darüber Einigkeit herzustellen, was genau »Leugnung« und »Verdinglichung« ausmacht. Was eine Schule als »Leugnung« ansieht, ist genau das, was die andre als notwendig erachtet, um »Verdinglichung« zu vermeiden und vice versa. Aber beide Schulen sind sich darin einig, daß eine gültige Ontologie nur auf dem Mittelgrund zwischen diesen beiden Extremen gelingt.“[418]

Bei gewissen inhaltlichen Fragen metaphysischer Natur dürften die gegenseitigen Kritiken auch ihre Berechtigung gehabt haben. In der Weisheitslehre zeugen sie eher von einem Mangel an Sensibilität und Souveränität im Umgang mit den vom Tathāgata gepriesenen Mitteln (*upāya*) zum Zweck (*upeya*), deren Sinn gerne mit seiner Sendung als Arzt und Heiler in Verbindung gebracht wird, die in der ›Mittellangen Sammlung‹ sehr anschaulich mit dem Gleichnis eines von einem Pfeil Getroffenen verbildlicht ist.[419] Diese Einschätzung ist keine Privatmeinung meinerseits, sondern, wie im Schlußkapitel

[418] M. D. Eckel, Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the *Prajñāpradīpa,* p. 31, meine verdeutlichende Einfügung der vom Verfasser an anderer Stelle benutzten Fachbegriffe in eckigen Klammern.

[419] Cf. Majjhima-Nikāya 2.2.3 (63), ⟨edd.⟩ V. Trenckner / R. Chalmers, 1.429–430.

noch gezeigt werden wird, eine Einsicht der sogenannten Neuen Weisheitsschule selbst und steht im ›Mahāprajñāpāramitā-Śāstra‹.

Die Schieflagen der Auslegung hierin, das nur als Nebenbemerkung für Interessierte in Sachen transkulturell-komparativer Philosophie(wissenschaft), sind vergleichbar denen der Exegese der antiken griechischen Skepsis mit ihren zwei Richtungen, der Akademischen und der pyrrhoneischen. Auch hier wurde durch einseitige Deutungen, Überzeichnungen und unrichtige oder unpassende Unterstellungen, die letzterer Schule anzulasten sind, während erstere schon längst verschwunden war, das Verständnis der skeptischen Philosophie insgesamt bis in unsere Zeit fehlgeleitet.[420] Die Polung des Konflikts war dabei allerdings so, daß der Dogmatismus, wenn auch ein negativistischer, den konsequenten skeptischen Aporetikern aus der Akademie vorgeworfen wurde.

Mit dem Aufeinandertreffen zweier Extrempositionen, der expliziten epistemologisch-dialektischen Minimalannahme der WahrSeins-Doppelung durch die Konsequentialisten auf der einen Seite, welche Annahme, wie ich in dieser Studie aufzudecken versuche, so minimal nicht war, wie sie sich nach außen gab, sondern implizit weitere Differenzierungen enthält, diese aber größtenteils nicht offenlegt, und der noologisch-prinzipientheoretischen der Geistmetaphysik des Vijñānavāda mit seinen Drei Geistwesenheiten (*tri-svabhāva*) und drei Modifikationen (*pariṇāma*) auf der anderen,[421] die häufig dogmatisch-idealistisch (miß)verstanden wurde, waren die Gesichtspunkte einer reflektorisch korrekten oder zumindest annähernd stimmigen Lösung jenseits kognitionsfeindlicher Antithetik und

[420] Cf. H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 101–121, 351–374.

[421] Dazu Genaueres von einem geisttheoretischen Blickpunkt aus im Band II/6 des vorliegenden Werkes (mit Dokumentation).

kognitionsgestützter Thetik durchaus gegeben, und es war Bhāvaviveka, der trotz seiner Polemik gegen die Yogācārin-s hier einen epistemologischen Mittelweg eröffnete,[422] wenn er wegen seiner vorgefaßten Meinung auch die am Kognitionsprozeß beteiligten Prinzipien oder Geistvermögen à la Nur-Bewußtseins-Schule nicht zu würdigen wußte und die implizite vierfältige Wahrheitsschichtung des Yogācāra[423] offensichtlich nicht erkannte oder anerkannte, bzw. erkennen oder anerkennen wollte, um nicht als dessen Propagandist dazustehen. „In der Vijñānavāda-Theorie existiert die grundlegende Wirklichkeit in der Form des Speichergeistes, des *Paratantra-svabhāva* (*ālayavijnāna*), das sich vom behafteten Zustand in den geläuterten Zustand und *vice versa* umwandeln kann. … Obwohl der Vijñānavādin die Realität der drei Stadien (*trisvabhāva*), wenn er von der Leere als nicht-individueller Existenz der drei Stadien spricht, ebenso verneint, wird die Realität von *paratantra* [Bezüglichkeit] erst einmal als Mittel für die Logik der Umwandlung, die das Wesen der *trisvabhāva*-Theorie ausmacht, konstatiert. Aber die Mādhyamikas verneinen die Existenz des angenommenen Grundes und erklären die Nutzlosigkeit, solch einen Doppelcharakter des Grundes zu behaupten. … Jedoch rückte Bhāvaviveka, der Gründer der Svātantrika-Mādhyamika-Schule, näher an die Vijñānavādins heran. Die Tatsache, daß er die Vijñānavādins kritisiert, indem er ihnen vorwirft, daß sie der Mādhyamika-Methode folgten, scheint zu zeigen, daß er sich der Ähnlichkeit im Denken zum Vijñānavāda bewußt war.“[424] Es wird noch dokumentiert werden, daß der

[422] Cf. S. Iida, Reason and Emptiness, pp. 259–269.

[423] Cf. M. Falk, Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa, pp. 175–176; auch dazu Weiteres und Genauers im entsprechenden Teilband der nächsten Abteilung.

[424] Y. Kajiyama, Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School, pp. 300 … 301, meine Übersetzung in eckigen Klammern und Vereinheitlichung

Geist in der Funktion des Vermittlers zwischen Absolutem und Relativem trotzdem Bestandteil der späteren Lehrentwicklungen des Madhyamaka wurde.

Warum, wie in der sino-buddhologischen Forschungsliteratur behauptet, die Ont(olog)isierung der indo-buddhistischen Urlehre von der Zweifachen Wahrheit zu (mutmaßlichen) zwei Wirklichkeiten im chinesischen Girlanden-Buddhismus, der Huáyán-Schule also, besonders bei Fǎzàng (643–712), in dem die Drei Prinzipien (三性 *sān xìng* / *trisvabhāva*) des Yogācāra und die mahāyānistische Wahrheitsstufung, der erweiterten dreifachen von Zhìyǐ (538–597) oder Jízàng allerdings, ineinandergedeutet werden, auf ein chinesisches Mißverständnis zurückzuführen sein soll,[425] und nicht vielmehr auf kreative

---

der Kursivierung und Kleinschreibung von Sanskrit-Begriffen; cf. K. H. Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies, 9.61–62, Introduction.

[425] So behauptet in den Studien von W. W. Lai, Nonduality of the Two Truths in Sinitic Mādhyamika: Origin of the 'Third Truth', besonders pp. 59–61; cf. idem, Sinitic Understanding of the Two Truths Theory in the Liang Dynasty (502–557): Ontological Gnosticism in the Thoughts of Prince Chao-ming; idem, Further Developments of the Two Truths Theory in China; idem, Once More on the Two Truths: What Does Chi-tsang Mean by the Two Truths as 'Yüeh-Chiao'? À propos Fǎzàng darf ich noch erwähnen, daß meiner fast 600-seitigen, neben zahlreichen abendländischen und vielen indischen auch einige chinesische der in den Weisheitstraditionen häufig vorkommenden Aussagequadrupel in allen Setzungsvarianten berücksichtigenden und erläuternden Monographie von M.-S. Hantke, Das nichtige Sein und das seiende Nichts bei Platon, Nagarjuna, Fazang und Nishida, p. 501[8], ohne Zitation der Originalstelle bei Fǎzàng, sondern ausschließlich mit Verweis auf mehrere Schriften eines einzigen Experten, zitiert wird R. Elberfeld, Entstehen in Abhängigkeit bei Fazang; einschlägig dort besonders o.c., pp. 157–165, im Satz einer Fußnote eines kurzen Artikels die Kritik vorgelegt wird, daß sie 'die positive Theologie des Tetralemmas, die man bei Fazang, dem Vollender [sic! HPS] des Buddhismus in China, ausgeführt finde, nicht kenne und folglich die sehr umfangreiche Studie leider einseitig und unvollständig bleibe, da sie nur die negative Theologie des Tetralemmas betrachte'. Daß es sich hierbei um Beschreibungen Fǎzàng's von Ursache-Aspekten,

Weiterentwicklungen und Anpassungen an die kulturellen Voraussetzungen und Erfordernisse der in allen Formen des Buddhismus obligatorischen transrationalen Zielsetzung, nicht um Unterschiede in der Sache, vielmehr um solche der Darstellungsweisen, mag mir selbst nach langer Überlegung nicht einleuchten.

Man kann nur zustimmen, wenn ein moderner Buddhismuskundiger ausspricht, daß die Svātantrika-s enger dem Vers ›MMK 24.10‹, mit seinem mehrgliedrigen Wissensaufstieg, folgten als den diesem vorhergehenden beiden Memorialversen

---

ausgehend von Nāgārjuna's, um ein Lemma verkürztes, Schema der Widerlegung der »Verursachung« (因 *yīn* / *hetu*) des ersten Verses der ›Kārikā‹ handelt, die in einer Art von hexalemmatischem Disjunktionsschema der Bedeutungen (六義 *liù yì*) angeordnet, auf den Aussagevierkant (四句 *sì jù*) bezogen und unter sechs Aspekten (六相 *liù xiàng*) erläutert werden, cf. Liu Ming-wood, The Teaching of Fa-tsang, pp. 396–403, 424–425, 445–455, 457–458, es sich somit sowohl um polylemmatisch als auch um sino-buddhistisch Übliches der Ordnungsschematik und auch nicht um einen über meine bisherige Forschung hinausgehenden Thesenvier- bzw. -mehrkant im engeren Sinne und damit eine speziell zu beachtende Besonderheit handelt, ist der Verfasserin genauso wie meine umfassenden allgemeinen Erläuterungen zum positionierten Tetralemma zwar entgangen, doch tut das dem erheiternden Umstand keinen Abbruch, mit meinem Erstlingsopus in Sachen Tetralemma wohl nicht nur den Eindruck des Vielwissens, sondern irgendwie gar die Vorstellung erweckt zu haben, dazu ein doxographisches Allwissen besitzen und schriftlich niederlegen zu müssen; in Fortführung dieser Fußnote hatte ich ursprünglich erläutert, warum sekundärwissenschaftliche ‚Spitzenleistungen', wie der genannte Artikel zu vier Philosophen unterschiedlicher Zeitalter und Weltgegenden samt ‚Kritik' im Umfange von insgesamt 11 Seiten (!), kein Versehen und keine Vernachlässigung der Sorgfaltspflicht bei der Erstellung, Betreuung und Edition durch die Forschungsverantwortlichen, sondern geradezu deren systematisches wissenschaftspragmatisches Repertoire darstellen, mit Vertretern (aus welchem Grund auch immer) unliebsamer Erkenntnisse umzugehen, ohne sich selbst exponieren zu müssen, doch habe ich die Ausführung nach der Einsicht, daß sie vergeblich sein würde, wieder getilgt.

›MMK 24.8–9‹,[426] die sich auf eine Unterteilung in zwei Niveaus beschränken und von mir aufgrund fehlender Feinskalierung (und somit reflexionstheoretischer Information) nicht genauer analysiert zu werden brauchten. Für die Erforschung dieses Streitpunkts innerhalb des Madhyamaka, ja des gesamten Mahāyāna, müssen alle Original-Stimmen gehört werden, doch reicht ein text- und lehrimmanentes Procedere m.E. dennoch nicht aus, da die schulinternen Sichtweisen das Problem und dessen Lösung in eine ganz bestimmte Richtung lenkten und damit vereinseitigten. Da die Doxographie kraft ihres Methodenkanons den traditionell ausgetretenen Pfaden folgen muß, unterläßt sie es, jene auf die epistemologischen Bedingungen der Reflexion zurückzubeziehen, um auf diese Weise ihren Gültigkeitsanspruch auf seine Berechtigung zu prüfen – vielmehr ist das akademisch hochgradig tabuisiert – und sie zusätzlich für einen Vergleich mit anderen Stufenmodellen des BewußtSeins, z.B. des Vedānta und Platonismus etc., erkenntnistheoretisch aufzuschließen.[427]

Zurück zur dyadisch zu unterteilenden Dyade = Tetrade von ›MMK 24.18‹. Drei Schritte sind es, aber vier Ebenen, die zwei Halbgrade mit je zwei Viertelgraden bilden. Dabei ist der erste Rang in eine niedrigere ontisch-ontologische (1a/λ_1 = Abhängig Entstandenes/Abhängiges Entstehen) und in eine höhere, Wesen und Wahrheit der ontisch-ontologischen Stufe repräsentierende Schicht (1b/λ_2 = Leere), der zweite Rang in eine untere epistemische (2a/λ_3 = Begreifen, Idee qua reine Bezüglichkeit) und eine obere hyperepistemische Schicht (2b/λ_4 = *via media*) zu unterteilen. Der zweite ist der Rang (2ab), auf dem betreffs des Geistigen wiederholt wird, was auf dem ersten

[426] Cf. N. Katz, An Appraisal of the Svātantrika-Prasaṅgika Debates, p. 256.

[427] Eine allgemeine Übersicht zur Mehrwahrheiten-Lehre in der indischen und christlichen Philosophie gibt D. Dunkel, Stufen der Wahrheit.

(1ab) betreffs des Sinnlichen bereits durchgeführt wurde. Wie plural (*dvaya*) Seiendes (*bhāva*) von der Metaebene aus, in der ontologischen Absolutform, als nichtansichseiend (*niḥsvabhāva/asvabhāva*), also leer zu durchschauen ist, genau so ist die zunächst als seiend erscheinende, d.h. bestimmte Erkenntnis oder Kennzeichnung (*lakṣaṇa*) der Leere von Seiendem von der Metaebene aus, in der gnoseologischen Absolutform also, als nondual (*advaya*) und bestimmungsleer (*alakṣaṇa*) zu durchschauen. Insofern befinden sich auf der Skala also zwei Absoluta, oder sagen wir etwas weniger irritierend, zwei Absolutwerte, der zweite jeweils der beiden Semigrade.

Von einem anderen Blickwinkel aus betrachtet, ist der dritte Viertelgrad die Absolutgestalt des zweiten (samt erstem), wonach sich drei Absolutwerte ergäben. Reflektieren wir überhaupt nicht, und das ist auch unter sogenannten Philosophen, zumal heutzutage, keineswegs die Ausnahme, so sind es, jetzt machen wir die Verwirrung perfekt, nach unserer Argumentation, nicht natürlich nach deren Perspektive, sogar vier Absolutgrößen, da es ja nur eine Ebene zu geben scheint, und die ist mangels Alternativen eben einmal absolut, was in Diskursen mit Realisten, Materialisten, Positivisten, Energetisten, Essentialisten, Sensualisten und deren metaphysisch weniger erklärten Untergruppen, wie gewissen Konstruktivisten, Pragmatisten, Empiristen und Szientisten etc., mühelos zu verifizieren ist, ohne daß diese den Begriff »Absolutes« auch nur entfernt in Anspruch oder auch nur in den Mund nähmen oder gelten ließen. Dieses Absolutum zu unseren dreien hinzugezählt, ergibt insgesamt vier Absoluta. So besehen ist der ‚absoluten Unmöglichkeit' mehrerer Absoluta, wie sie im Neoplatonismus (*treĩs 'upostáseis*) oder im Vijñānavāda (*tri-svabhāva*), auftreten, durchaus eine Bedeutung für das Erkennen abzugewinnen. Die beiden Mittelbereiche, bei welchen von Wissen oder Idealität im Sinne von Er- und Ver-mittlung zweier Intensitätsgrade gesprochen werden kann, liegen, um abschließend noch einen

Aspekt der reflexionsstrukturellen Viergradskala zu beleuchten, zwischen zwei Abschlußlagen, die die Unmittelbarkeit und Unbedingtheit des Existenzgrunds und der Erfahrungsbasis einmal in ihrem infra-noetischen, einmal in ihrem supra-noetischen Aspekt ausdrücken.

Derart stellt diese die wörtlich zu verstehende In–Stanz, das all–gemeine Darinnenstehen, die in-sistente Gegenwärtigkeit, das Ubiquitär-Medium, die Überallmitte von jeglichem als seiend und nichtseiend Erkenn- und Bestimmbaren dar. Weil aber der gleichmäßige, ununterbrochene, un(unter)teilbare Unbedingtheitsraum – Raum (*ākāśa*) ist ein wichtiges Mahāyāna-Symbol für Leerheit (*śūnyatā*), Bestimmungslosigkeit (*alakṣaṇatā*), Grund-, Merkmallosigkeit (*animitta/ānimitta*) – infolge des durch »Unbestimmtheit« Bestimmtseins immer noch skaliert, in Höhen- und Tiefenunterschiede gestaffelt ist und somit ex–sistiert, muß das nach wie vor bestehende Gefälle durch die E–liminierung aller Bestimmungen, und das heißt, allen Bestimmens, in der indefiniten Gleichheit/Selbigkeit (*samatā*), der indifferenten Gleichmütigkeit (*upekṣā*) und keine Gegen-Ständlichkeit und damit Gegen-Sätzlichkeit setzenden Intentionalitätslosigkeit (*apraṇihita*) der tiefsten Sammlung (*samādhi*) abseits von Äußerem und Mittigem nivelliert werden: Ende/Ziel des »Mittelwegs«.

Ob nun das letzte Glied in der oben zitierten ‚WeltGeist-Formel' von ›MMK 24.18‹, der „Pfad in der innersten Mitte" (*madhyamā pratipat*) als festgeschriebene Lehre, auf der Ebene der intellektuell unumstößlichen bildhaft-idealen Belehrung/Lehre anzusiedeln und mit dieser gleichzusetzen ist (λ_3) oder ob sie, graduell (vertikal) gelesen, in der Bedeutung darüber hinausgeht, die Mitte zwischen, das Weder–Noch von Extremen, das eine nicht, das andere auch nicht, keines von beiden (*na-ubhaya*), die letzte Kante also des Positionsvierkants, Neutralität (*ne-utrum*) bedeutend, mit ihrem spezifischen Aufforderungscharakter, von verdinglichenden und verdinglichten

Begriffen und vom Begreifen in realistischer, idealistischer oder schlechthin ‚-istischer' Hinsicht, d.h. vom Begreifen als solchem, abzulassen, insofern auf das Nirvāṇa deutend, ist allein schon durch die Vergegenwärtigung der Mittenlehre des Tathāgata zu entscheiden. Sie warnt vor dem Haften an Extremen und rät, sich in der Mitte zu halten. „»Alles ist«, dies, Kaccāyana, ist ein Extrem (*ayam eko anto*). »Alles ist nicht«, dies ist das zweite Extrem (*ayam dutiyo anto*). O Kaccāyana, ohne sich beiden Extremen hinzugeben (*ubho ante anupagamma*), lehrt der Tathāgata eine Doktrin (*dhammam*) unter Anwendung der [oder: durch die] Mitte (*majjhena*)."[428]

Die Soteriologie Buddha's wäre jedoch nicht komplett, lehrte er neben der onto–logisch-theoretischen nicht auch die ethisch-praktische Dimension des Zentralpfads. „Es gibt zwei Mittelwege (*madhyamā pratipad*): einen, der die beiden Extreme, das Haften an weltlichen Vergnügungen (*kāmesu kāmasukhallikānuyoga*) und die Selbstkasteiung (*attakilamathānuyoga*) vermeidet, wie vom Gesegneten im ›Dhammacakkapavattanasutta‹ gepredigt, und den anderen, der die zwei Extreme oder (Stand-)Punkte (*antas* oder *koṭis*), wie 'es ist' und 'es ist nicht' (*asti* und *nāsti*); 'es ist ewig' und 'es ist nicht ewig' (*nitya* und *anitya*) 'es ist *ātman*' und 'es ist nicht *ātman*' (*ātman* und *anātman*) und so weiter, vermeidet. Siehe MK,

[428] Saṃyutta-Nikāya 12.15.7, ⟨ed.⟩ L. Feer, 2.17: *Sabbam atthīti kho Kaccāyana ayam eko anto | Sabbaṃ natthīti ayam dutiyo anto ‖ Ete te Kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti ‖*. Cf. o.c. 2.20; 2.61 sqq.; Textstellen zur entsprechenden Vermeidung der Gegensatzpole sind aufgeführt bei ⟨ed./tr./com.⟩ V. Bhattacharya, Gauḍapāda: The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, pp. 103–104, commentary. Im Kaliṅga-Edikt I. (ca. 272–232 v.Chr.), N. P. Rastogi, Inscriptions of Aśoka, pp. 185–196, weist auch König Aśoka seine Untertanen an, dem Mittelweg zu folgen.

XV. 7: …“[429] Versteht man sowohl die beiden Setzungspole von „ist“ und „ist nicht“ als auch den Mittenbereich zwischen beiden mittels Vermeidung der zwei Extreme im Ausspruch des Erwachten jeweils als elliptischen Aussagevierkant, einmal bejaht, einmal verneint, so kann man sagen, daß die Lehrweise Nāgārjuna’s in dieser Hinsicht von der des Buddha nur hinsichtlich der ausführlicheren Darstellungsart abweicht.[430] „In der Ermahnung an Kātyāyana wurde beides, sowohl »ist« als auch »ist nicht«, von dem in Seiendem und Nichtseiendem versierten Glorreichen bestritten/abgewiesen.“[431] „Weil die Leerheit wegen des Fehlens der zwei Enden von Sein und Nichtsein als Nicht-Entstehen alles Ansichseienden definiert ist, wird sie »Mittigster Weg«, »Mittigster Pfad« genannt.“[432] „Das (*de nyid* /

[429] V. Bhattacharya, The Basic Conception of Buddhism, p. 15[14]; es handelt sich beim ›Dhammacakkapavattana-Sutta‹ um Saṃyutta-Nikāya 56.11 (Saccasaṃyutta); Name des Sūtra’s, der im Original kursiviert ist, von mir zur Verdeutlichung zwischen einfache Chevrons gesetzt; cf. idem, Catuṣkoṭi, p. 85; M. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy, p. 151; Stellennachweise zum Mittelweg zwischen Mortifikation und Libertinage in T. W. Rhys Davids / W. Stede, The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary, pp. 206d, 22d.

[430] Ich ziehe diese Interpretation, die vom Madhyamaka auf den ›Pāli-Kanon‹ zurückschließt, aus Gründen des trans-(pro)positionalen Gesamtsinns des Buddhismus derjenigen vor, die in dem Buddhaspruch die ersten beiden Lemmata und das letzte des affirmativen Positionsvierkants sieht.

[431] Nāgārjuna, MMK 15.7: *kātyāyana-avavāde ca-asti-iti na-asti-iti ca-ubhayam | pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāva-abhāva-vibhāvinā ‖*. Cf. o.c. 15.6. Im Vedānta finden sich zur Abweisung der Thetik u.a. folgende Formeln: *sad-asad-vilakṣaṇa, anirvacanīya-sad-asattvam, tattva-anya-dvābhyām-anirvacanīya, sad-asad-bheda-hīna.*

[432] Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 504.13–14: *ato bhāva-abhāva-anta-dvaya-rahitatvāt-sarva-svabhāva-anutpatti-lakṣaṇa śūnyatā madhyamā pratipan-madhyamo mārga iti-ucyate ‖*. Cf. V. Bhattacharya, Catuṣkoṭi, p. 87; D. S. Lopez Jr., A Study of Svātantrika, p. 252; W. Liebenthal, *Chao Lun.* The Treatises of Seng-chao, pp. 32–34; R. H.

sā/tattva/tathatā) ist der Mittelweg (*dbu ma'i lam / pratipan-madhyamā*). Es ist der Mittelweg (*dbu ma ni*), wodurch Entstehen und Nicht-Entstehen (*skye ba dang skye ba med pa dang / utpāda–anutpāda*), die zwei Enden von Sein und Nicht-sein (*yod pa dang med pa'i mtha' gnyis / bhāva/sat–abhāva/ asat*) vermieden werden (*spangs pa'i phyir / prahāṇa*). Es ist so (*'di lta ste*): weder ist er Entstehen noch Nicht-Entstehen (*skyes pa yang ma yin ma skyes pa yang ma yin / utpāda–anutpāda*), weder Sein noch Nichtsein (*yod pa yang ma yin med pa yang ma yin / bhāva/sat–abhāva/asat*), weder ewig noch vergänglich (*rtag pa yang ma yin mi rtag pa yang ma yin / nitya–anitya*), weder leer noch nicht-leer (*stong pa yang ma yin mi stong pa yang ma yin pas / śūnya–aśūnya*)."[433]

Robinson, Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System, p. 293. Gegenüber der Notwendigkeit, Mittelweg und »Weder–Noch« kurzerhand in eins zu setzen, hatte ich bei meinen Darlegungen zu Nāgārjuna, MMK 24.18, in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 283, 298–302, 455–457, noch einige Vorbehalte, was nicht nur daran liegt, daß ich damals erst ganz am Anfang meiner Forschung zum Mittelweg in Zusammenhang mit der »Strukturtheorie der Re–flexion« stand und mir sowohl hinsichtlich der im Madhyamaka vorkommenden Schichtung als auch der geiststrukturellen Dimension von *prajñaptir-upādāya,* durch die sogenannte Fachliteratur, die eine Reflexionshierarchie nicht kennt, und dazu somit ganz andere Weisheiten verkündet, beeinflußt, noch nicht vollkommen sicher war, sondern auch an der Zusammengehörigkeit der Lemmata von »sowohl–als-auch« und »weder–noch«, die sich allein schon in logisch-sprachanalytischer, vielmehr aber in metaphysischer Hinsicht zeigt.

[433] Bhavya, Prajñāpradīpa 24.18cd, sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3853, fol. 230b5–6 ≙ Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5253, fol. 289b 2–4: *de nyid dbu ma'i lam yin te / dbu ma ni skye ba dang / skye ba med pa dang / yod pa dang / med pa'i mtha' gnyis spangs pa'i phyir / 'di lta ste / skyes pa yang ma yin / ma skyes pa yang ma yin / yod pa yang ma yin / med pa yang ma yin / rtag pa yang ma yin / mi rtag pa yang ma yin / stong pa yang ma yin / mi stong pa yang ma yin pas /*, ⟨tr.⟩ M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p. 279; von Prof. Eckel bekam ich in dieser Sache dankenswerterweise kollegiale tibetologische

Der »Mittigste Weg« der Mittelweg-Gänger, der Mādhyamika-s, läuft im Endeffekt auf dasselbe zu und hinaus wie der Mittelweg derer, die auf dem Geistweg gehen, der Vijñānavādin-s, die in Zusammenhang damit die gleiche Formel: »weder leer noch auch nichtleer« (*na śūnyaṃ na-api ca aśūnyaṃ*) benutzen. Doch ist beim Auftreten dieser Formel zu beachten, welchen Stellenwert Leere und Nicht-Leere jeweils einnehmen. Um das zu demonstrieren, gebe ich ein verwickeltes Beispiel aus dem Yogācāra, das ich experimentell und vorbehaltlich mit der mittlerweile hoffentlich vertrauten Lambda-Notation versehe, um zu versuchen, den Gedankengang überhaupt verständlich zu machen. Wichtig hierbei ist, daß »Leere« nicht nur dem Empirisch-Dinglichen (λ_1) als dessen Wesen und Wahrheit in antagonistischer Manier entgegengestellt (λ_2), sondern in ihrer ultimativen Bedeutung (λ_4) zu fassen ist und die Wendung »weder leer noch nichtleer« lemmatisch somit nicht ohne Erläuterung mit der normalen vierten Position einer Negation von thetischen Gegensätzen (»weder–noch«) gleichzusetzen ist. Der Grund dafür liegt m.E. in der Vermengung eines prinzipientheoretischen (»*trisvabhāva*«) mit einem artikulationsspezifischen (»*catuṣkoṭi*«) modus procedendi, der im indischen Vijñānavāda systematisch anhob und im chinesischen eine würdige Fortsetzung und einen wahren Höhenflug erlebte. Einleitend das Zitat der beiden Eingangsverse der Quellenschrift von Maitreya(nātha) und interpretierend dann die Übersetzung des Kommentars von Vasubandhu. Wer das folgende verwirrend und/oder morgenländisch wirr findet, der möge zum Vergleich z.B. die ›Elemente der Theologie‹ von Proklos, die ›Prizipienschrift‹ von Damaskios (ca. 462–538), die »Wissenschaftslehren« Fichtes oder Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ lesen. Viel Spaß!

Unterstützung.

„Das Vorstellen des Nichtseienden/Ungewordenen gibt es (λ_3), die zwei/Zweiheit werden/wird darin nicht wahrgenommen [($-\lambda_1$)+($-\lambda_2$)]. Die Leerheit wird hier aber wahrgenommen (λ_4), und jenes [Vorstellen] wird in dieser [Leerheit] auch wahrgenommen [(λ_3)+(λ_4)]=(λ_3')]. Weder leer noch auch nichtleer, so wird alles eingeteilt: wegen der Seiendheit (λ_3), der Nichtseiendheit [($-\lambda_1$)+($-\lambda_2$)] und [wiederum] der Seiendheit (λ_4), und das ist der Mittelweg.“[434] „»Weder leer« (*na śūnyaṃ*): sowohl aufgrund der Leerheit (λ_4) als auch des Vorstellens des Nichtseienden/Ungewordenen (*śūnyatayā ca-abhūtaparikalpena ca*) (λ_3); »noch nicht leer« (*na ca-aśūnyaṃ*): aufgrund der zwei/Zweiheit von Objekt (λ_1) und Subjekt (λ_2) (*dvayena grāhyena grāhakeṇa ca*). »Alles«: sowohl Zusammengesetztes/Bedingtes von der Art des Vorstellens des Nichtseienden/Ungewordenen (λ_3) als auch Unzusammengesetztes/Irrelatives von der Art der Leerheit (λ_4) (*sarvvaṃ saṃskṛtaṃ ca-abhūtaparikalpa-ākhyaṃ asaṃskṛtaṃ ca śūnyatā-ākhyaṃ*). »Es wird festgestellt«: es wird definiert. »Wegen der Seiendheit«: des Vorstellens des Nichtseienden/Ungewordenen (λ_3) (*satvād abhūtaparikalpasya*); »aufgrund der Nichtseiendheit«: der zwei/Zweiheit ($-\lambda_{1/2}$) (*asatvād dvayasya*); »und wiederum wegen des Seins«: der Leerheit im Vorstellen des Nichtseienden/Ungewordenen [(λ_4)+(λ_3)] und des Vorstellens des Nichtseienden/Ungewordenen in jener [(λ_3)+(λ_4)] (*satvāc ca śūnyatāyā abhūtaparikalpe tasyāṃ ca-abhūtaparikalpasya*) (λ_3'). »Das ist der Mittelweg« (*sā ca madhyamā pratipat*): alles weder einseitig leer

[434] Maitreya(nātha), Madhyāntavibhāga-Kārikā 1.1–2, ⟨ed.⟩ G. M. Nagao, pp. 17.16–17, 18.8–9: *abhūta-parikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate | śūnyatā vidyate tv-atra tasyām api sa vidyate ‖ na śūnyaṃ nâpi câśūnyaṃ tasmāt sarvam vidhīyate | satvād asatvāt satvāc ca madhyamā pratipac ca sā ‖*; ⟨ed.⟩ R. Pandeya, pp. 9, 13 (Verse 1.2–3); ⟨ed./tr.⟩ S. Anacker, pp. 424/211–212; ⟨tr.⟩ M. D'Amato, pp. 117–118; ⟨tr.⟩ T. I. Stcherbatsky, pp. 16–17.

noch einseitig nichtleer (*yat sarvvaṃ na-ekāntena śūnyaṃ na-ekāntena-aśūnyaṃ*) $[(-\lambda_4)+(-\lambda_3)=(-\lambda_3')\approxeq(\lambda_4')]$."[435]

Die folgende Taxierung der Mitte des Mittelwegs anläßlich der Interpretation von ›MMK 24.18‹ verrät zwar den Duktus von einem, der durch das gesamte Mahāyāna, speziell das chinesische, die Prjañāpāramitā-Literatur, die Spekulationen des Vijñānavāda (Wéi-shí-zōng/Wéi-shí-yú-jiā-xíng-pài), des Tiāntái- (›Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra/Lotos-Sūtra‹) wie auch des Huáyán-Buddhismus (›Buddhāvataṃsakamahāvaipulya-Sūtra/Lehrschrift von der Buddha-Girlande‹) hindurchgegangen sein dürfte, stellt aber trotz dieses Einflusses synthetischer Spekulation unmißverständlich klar, daß es sich beim Mittelweg à la ›MMK 24.18‹ weder um Quantitatives bzw. Quantifizierbares noch um eine Verletzung des Denkgesetzes vom auszuschließenden Dritten handelt. „Der Mittelweg ist die Identität des Bedingten Mit-Entstehens mit der Leere, die Identität der Leere mit dem Bedingten Mit-Entstehen. Weil Sein und Nichtsein identisch sind, kann der Mittelweg keines der Extreme behaupten. Noch kann der Mittelweg entweder als das Nichtsein des Seins oder als Negation beider, von Sein und Nichtsein, zwischen die zwei Extreme von Sein und

---

[435] Vasubandhu, Madhyāntavibhāgakārikā-Bhāṣya 1.2, ⟨ed.⟩ G. M. Nagao, p. 18.10–17: *na śūnyaṃ śūnyatayā ca-abhūtaparikalpena ca | na ca-aśūnyaṃ dvayena grāhyena grāhakeṇa ca | sarvvaṃ saṃskṛtaṃ ca-abhūtaparikalpa-ākhyaṃ | asaṃskṛtaṃ ca śūnyatā-ākhyaṃ | vidhīyate nirdiśyate ' satvād abhūtaparikalpasya ' asatvād dvayasya ' satvāc ca śūnyatāyā abhūtaparikalpe ' tasyāṃ ca-abhūtaparikalpasya ' sā ca madhyamā pratipat | yat sarvvaṃ | na-ekāntena śūnyaṃ na-ekāntena-aśūnyaṃ |* (cf. o.c. 3.3, ⟨ed.⟩ G. M. Nagao, p. 38.1–7); ⟨ed.⟩ R. Pandeya, p. 13 (ad Vers 1.3) (p. 84); ⟨ed./tr.⟩ S. Anacker, pp. 424–425 (438)/212 (232), mit Bemerkung o.c., pp. 273[1]–274; ⟨tr.⟩ M. D'Amato, p. 118 (144); ⟨tr.⟩ T. I. Stcherbatsky, p. 24 [5.2.b.1–5]; Textstelle mit Übersetzung und Erläuterung auch in T. A. Kochumuttom, A Buddhist Doctrine of Experience, pp. 29–45; ähnlich schwer nachvollziehbare Spekulationen durchziehen die gesamte ›Trisvabhāva-Kārikā‹.

Nichtsein fallen. Es ist nicht so, daß Sein und Nichtsein an entgegengesetzten Enden derselben Linie liegen und der Mittelweg in der Mitte zwischen ihnen lokalisiert werden kann. Sich in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein im Gleichgewicht zu halten, ist einfach ein Versäumnis, das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten (*anaikāntikavāda*) anzuwenden. Der Mittelweg ist vielmehr eine Identifikation des Seins mit dem Nichtsein und des Nichtseins mit dem Sein: Sein und Nichtsein bilden ein einziges Stück Stoff."[436]

Dieser Stoff ist Sinnbild für die Implosion von Sein und Nichtsein in die unbeschreibliche Ununterschiedenheit. Zur Gleichsetzung von Entstehen in Abhängigkeit (jap. *engi* / chin. 緣起 *yuán qǐ*) mit Sein (jap. *u* / chin. 有 *yǒu*) und von Substanzlosigkeit/Leere (jap. *kū* / chin. 空 *kōng*) mit Nicht(s) oder Nichtsein (jap. *mu* / chin. 無 *wú*) in der Art, wie sie von sinojapanischen Buddhisten und Buddhologen vorgenommen wurde, indem sie mutmaßlich Kumārajīva weiterdachten, muß man nicht sein volles Einverständnis geben. Doch sollte man damit ebensowenig die gegen sie gerichtete Kritik uneingeschränkt teilen, dadurch Verwirrung in den Interpretationen des Mittelwegs (jap. *chūdō* / chin. 中道 *zhōng dào*) zu stiften,[437] sondern die für einzelne Bedeutungen von Begriffen kontextuellen Rahmenbedingungen berücksichtigen, die den jeweiligen Sinn bestimmen.

Ein Hinweis auf den ultimativen Sinn und Zweck des Śūnyavāda, wie er von Nāgārjuna am Scheitelpunkt seiner Reflexion definiert wurde, ist angesichts dessen fast überflüssig: die Ablösung vom dual verfahrenden begrifflichen Konstruieren und seinen Vor-stellungen, Inhalten oder Konstrukten

---

[436] G. M. Nagao, The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, pp. 12–13.

[437] So z.B. vorgetragen von G. Paul, Philosophie in Japan, pp. 67–68, 108–109, 129–130.

(*prapañca-upaśama*). „Haben die Madhyamikas die Doktrin der Leerheit nur zum logischen Zweck entworfen oder verfolgen sie damit ein weiteres, letztgültiges Ziel? Indische Erkenntnistheorie und Logik wären nicht indisch, wenn das weitere Ziel der Befreiung (Nirvana) nicht mit anvisiert wäre. Daher scheint die Antwort: Madhyamikas haben auch das soteriologische Ziel vor Augen gehabt, richtig zu sein, ohne daß damit die strenge logische und erkenntnistheoretische Qualität der Lehre von der Leerheit vermindert würde."[438]

Lassen wir den Meister selbst zu Wort kommen: „Durch die Siegreichen wurde die Leerheit als das Ablassen/Abgehen von allen Anschauungen/Meinungen verkündet; diejenigen, denen aber die Anschauung/Meinung von der Leerheit eigen ist, sind imperfektibel/unheilbar genannt worden."[439] „Die ambrosische Lehre von der Leerheit [handelt] von der Destruktion aller Vorstellungen [Vorsätze/Konzepte]; wer aber daran festhält, der [wurde] von Dir ein Verlorener [genannt]."[440] „Durch das Verschwinden von Karma/Handeln und Laster/Anhaften [tritt] Erlösung [ein]. Karma/Handeln und Laster/Anhaften [sind bedingt] durch (unterscheidende) Vorstellungen; diese durch

---

[438] R. A. Mall, Nagarjunas Philosophie interkulturell gelesen, p. 81; cf. P. Schmidt-Leukel, Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nâgârjuna, insbesondere pp. 382–387; idem, „Den Löwen brüllen hören", pp. 522–571 (die in dieser Abhandlung vorgetragene Verhältnisbestimmung zwischen Madhyamaka und Vijñānavāda fällt allerdings unter die von mir allgemein kritisierte).

[439] Nāgārjuna, MMK 13.8: *śūnyatā sarva-dṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ | yeṣāṃ tu śūnyatā-dṛṣṭis-tān-asādhyān babhāṣire ‖*.

[440] Nāgārjuna, Lokātīta-Stava 23: *sarva-saṃkalpa-nāśāya śūnyatā-amṛta-deśanā | yasya tasyām api grāhas tvayā-asāv avasāditaḥ ‖*. Cf. idem, Ratnāvalī 1.42, ⟨ed.⟩ M. Hahn, p. 18.5–8; ⟨ed./tr.⟩ G. Tucci (1934), pp. 316–317/317; ⟨ed./tr.⟩ Y. Okada, p. 50; ⟨trr.⟩ J. Hopkins et al., p. 23, wo Nirvāṇa als Verschwinden/Destruktion des Festhaltens [Be-greifens/Vorstellens] von Seiendem und Nichtseiendem (*bhāva-abhāva-parāmarśa-kṣaya*) definiert ist.

Ideendiversifikation; die Ideendiversifikation aber wird in der Leerheit zum Stillstand gebracht."[441] „Ist der Funktionsbereich des Geistes annulliert/verschwunden, [so] ist das Benennbare annulliert/verschwunden; denn das Wahr-und-Wesenhafte ist unentstanden und unvergangen, dem Nirvāṇa gleich."[442] „Diejenigen aber, die die Istheit und Nicht-Istheit von Seiendem wahrnehmen, sind von kurzem Verstand; sie nehmen nicht das beseligende Zur-Ruhe-Kommen des Wahrnehmbaren wahr."[443] Der Gedanke des ‚Weltenstillstands' durch das

---

[441] Nāgārjuna, MMK 18.5: *karma-kleśa-kṣayān-mokṣa karma-kleśā vikalpataḥ | te prapañcāt-prapañcas-tu śūnyatāyāṃ nirudhyate ‖*. Auch wenn *karma-kleśa* eine traditionelle Formel mit der Bedeutung eines kopulativen Kompositums (*dvandva*) wurde, von C. Lindtner, Book Review: David J. Kalupahana: Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way, p. 177s, idem, Nāgārjuna, p. 355, „oft mißverstanden" genannt, wäre doch zu überlegen, ob man die Wortverbindung so starr auffassen muß oder ob man sie, wie in den Pāli-Schriften, cf. T. W. Rhys Davids / W. Stede, The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, p. 193d, s.v. *kamma-kilesa,* und in der Forschung vorfindlich, nicht anders auflösen und eine weitere, kanonische Sinnvariante geltend machen sollte, z.B. wie ich das in der 1. Auflage tat, mit „Verdorbenheit im Handeln", oder mit T. Izutsu, Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge" im Zen-Buddhismus, p. 27, mit „Befleckung durch das Karma", mit der Definition: „Befleckung durch das Karma meint hier direkt die Existenz von wesenhaft bestimmten Dingen als Objekten des unterscheidenden Bewußtseins, das, gerade weil es ein Ding vom anderen unterscheidend abhebt, ihnen in positiver wie negativer Verhaftung verfällt."

[442] Nāgārjuna, MMK 18.7: *nivṛttam-abhidhātavyaṃ nivṛttaś-citta-gocaraḥ | anutpanna-aniruddhā hi nirvāṇam-iva dharmatā ‖*.

[443] Nāgārjuna, MMK 5.8: *astitvaṃ ye tu paśyanti na-astitvaṃ ca-alpa-buddhayaḥ | bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavya-upaśamaṃ śivaṃ ‖*; cf. o.c. 27.30, den Schlußvers der ›Kārikā‹, in dem Buddha gepriesen wird, aus Mitleid/Erbarmen (*anukampām*) die gute/wahre Lehre (*sad-dharmam*) vom Aufgeben aller, Ablassen von allen Anschauungen/Meinungen (*sarva-dṛṣṭi-prahāṇāya*) verkündet zu haben (*adeśayat*); idem, Yukti-ṣaṣṭikā-Kārikā 42; 50, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, Nagarjuniana, pp. 112/115; idem, MMK 25.24, und Dedikationsvers, in Candrakīrti, Prasannapadā

Anhalten des Denkens findet sich auch in der tibetischen und chinesischen Fassung einer kleinen Schrift des Meisters, deren Sanskrit-Wortlaut von einem indischen Gelehrten rekonstruiert wurde. Sie ist in ihrer Authentizität bisher zwar nicht eindeutig bestimmt, auch ist der hier relevante Vers in die Edition des wiederentdeckten Sanskritoriginals nicht aufgenommen,[444] doch gehört dieses Kleinod der Weisheit in den buddhistischen Traditionen Tibets und Chinas in dieser Lesart zum Kanon des Madhyamaka. Es darf hier somit als quasi-echt zitiert werden.[445] „Durch das Anhalten des Gedankenrades werden alle (Bewußtseins-)Gegenstände/Noemata (*dharmā*) zum Stillstand gebracht; infolgedessen sind alle (Bewußtseins-)Gegenstände (*dharmā*) wesenlos, infolgedessen auch völlig klar/rein."[446] „Wie im YS [Yoga-Sūtra], so ist bei Nāgārjuna das Wichtigste, die normalen Aktivitäten des Geistes einzuschränken. Nāgārjuna's Hauptwerk *Mūlamadhyamakakārikā* (…) kann in der Tat als Handbuch des praktischen Yoga gelesen werden."[447]

(MMK-Vṛtti), p. 11.13–16, und dazu o.c., p. 538.5–9: das Zur-Ruhe-Kommen der Pluralität von Vorstellungen und Vorgestelltem (*prapañca-upaśama*). Zur Stillegung der Noesis-Noema-Funktion cf. H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 81[80]–82, 185[276]–186, 620–642.

444 Cf. (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāyānaviṃśaka, ⟨ed./tr.⟩ G. Tucci.

445 Genaueres siehe ⟨ed./tr./com.⟩ R. C. Jamieson.

446 (Pseudo-)Nāgārjuna: Mahāyāna-Viṃśaka 18, ⟨ed.⟩ V. Bhattacharya: *sarve dharmā nirudhyante citta-cakra-nirodhataḥ | anātmānas tato dharmā viśuddhās tata eva te ‖*.

447 C. Lindtner, Yoga in Mahāyāna and Mahāvajrayāna, p. 7, meine Erläuterung der Sigle in eckigen Klammern; cf. idem, Bhavya's Madhyamakahṛdaya (Pariccheda Five), p. 48, wo die Aussagen zur Einstellung der Kognitionstätigkeit in der ›Kārikā‹ und bei Bhavya, wie im Kapitel 2 zitiert, mit der berühmten Definition von Yoga im ›Yoga-Sūtra 1.2‹ in Verbindung gebracht werden. Bei aller theoretischen Kompetenz sind die

Wenn der tiefste Sinn, die äußerste Bedeutung (*parama-artha*) der Leere (*śūnyatā*) das Ablassen, Abstandnehmen und Abgehen (*niḥsaraṇa*) von allem Vermeinen, aller Ansicht (*sarva-dṛṣṭīnāṃ*), einschließlich der Meinung und Anschauung von der „Leerheit" (*śūnyatā-dṛṣṭi*) ist, dann ist daraus abzueiten, daß der Wahrheitsanspruch der Termini „[bloßer] Name" (*nāma*[*-mātra*]), „[bloßes] Vorstellen" (*kalpanā*[*-mātra*]), „indikativer/demonstrativer Begriff, hinweisende und verstandene Belehrung" (*prajñaptir-upādāya*) und „Weg, ganz in der Mitte" (*madhyamā pratipat*) als die an erster Stelle des Achtfachen Wegs/Pfads geforderte vollkommene Sichtweise/Anschauung (*samyag-dṛṣṭi*) nur darin bestehen kann, zum Ablassen und Abgehen von dieser, vom (Be-)Nennen, Vorstellen, Begreifen und Belehren – und eben vom Mittigsten Weg, d.h. der vollkommenen und wahren Lehre (*sad-dharma*/*sad-dhamma*) – zu veranlassen. Dies wird schon im ›Pāli-Kanon‹ gefordert: „Ihr Mönche, die ihr das Gleichnis vom Floß versteht, sollt selbst

---

Bemerkungen dieses Gelehrten zur weisheitlichen und existentiellen Dimension subkontinentalen Weisheitsstrebens, wie bereits im Kapitel 2 aus der Bewertung des Ergusses von L. de la Vallée Poussin zu schließen war, in einem Überlegenheitshabitus des modern-westlichen szientifischen Mainstream- und Selbstverständlichkeitsobjektivismus befangen, Yoga mit (Auto-)Suggestion, Hypnose, Trance, Illusion und Halluzination gleichsetzend – und das angesichts der Definition, die gerade das Gegenteil besagt: Ausschaltung allen Ein-bildens (Phantasie), Vor-stellens (Vergegenständlichung) und Be-greifens (Vermeinen): *nirodha*. Dies wird in idem, Yoga in Mahāyāna and Mahāvajrayāna, pp. 1–3, 26–30 und passim, überdeutlich, obwohl die Aussagen „zum letztlichen Wert dieser altindischen Spekulationen und Erfahrungen" o.c., pp. 2–3, in der üblichen demonstrativen akademischen Zurückhaltung konjunktivisch relativiert sind: „Vom Standpunkt wissenschaftlicher Wahrheit aus dürfte ihr Wert eine Illusion sein. Dennoch, von einer psychologischen Warte aus bleiben sie enorm interessant." Daran sieht man, daß Ratio nicht dasselbe ist wie Intellectus. Zwei wissenschaftliche Kritikstellen (beides deutsche Forschungsarbeiten) zu solchen Fehleinschätzungen (Illusionen) liefert der Gelehrte o.c., p. 3^4, gleich mit: W. Hauer, Der Yoga; P. Schreiner, Yoga.

das Richtige [Rechte, die wahre Lehre] aufgeben, wie viel eher/mehr erst das Unrichtige [Unrechte, die unwahre Lehre].“[448] Das letztlich Richtige und Rechte besteht nun aber in der Heilslehre selbst, die wahre Lehre weist auf das Nirvāṇa – und insofern über sich hinaus, wodurch einsichtig wird, daß auch dieses jenseits aller Vorstellung und Begrifflichkeit, also ‚außerhalb‘ des Setzungsvierkants (λ_5) liegt. „Die *catuṣkoṭi* ist schließlich eine Äußerung der Sprache, welche wesenhaft leer ist. Deshalb ist sie ebenso leer. Sie ist am Ende zu negieren/verwerfen. Das ist der Grund, warum im Chan-Buddhismus die Meinung vorherrscht, daß man von der *catuṣkoṭi* abgesondert zu sein und von den hundert Negationen abzulassen hat (*li ssŭ-chü, chüeh pai-fei* [離四句，絶百非]).“[449] Dies besagt andrerseits, daß »Nirvāṇa« (λ_4) nur ein leerer, indikativer (denotativ-bezüglicher) Begriff, ein Wegweiser nach Nirgendwo, ist, daß »es« in letzter Konsequenz also überhaupt nicht »ist« oder »existiert«.

Einer aus dem Haufen, der breiten Masse (*puthujjano*), so heißt es in der ›Mittellangen Sammlung‹ des ›Pāli-Kanon‹, „faßt das Nirvāṇa als Nirvāṇa auf; Nirvāṇa als Nirvāṇa aufgefaßt habend, stellt er sich das Nirvāṇa vor, er stellt sich etwas hinsichtlich des Nirvāṇa vor, er macht sich eine Vorstellung

---

[448] Majjhima-Nikāya 1.3.2 (22), ⟨edd.⟩ V. Trenckner / R. Chalmers, 1.135: *Kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pat-eva adhammā.* Meine Varianten möglicher Übersetzung in eckigen Klammern.

[449] Ng Yu-Kwan, The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic, p. 375, meine Hinzufügung der chinesischen Schriftzeichen der im Chán weit verbreiteten Formel in eckigen Klammern; die Formel von den hundert Negationen und der Abstandnahme von ihnen in Zusammenhang mit der Überwindung des Vierkants ist im chinesischen Buddhismus weit verbreitet und kommt bei Jízàng, Èr-dì-yì, Taishō, Nr. 1854, 45.112a19–112b22, um nur ein Beispiel zu geben, in der angegebenen wie in einer umgestellten Form vor: 絶四句。離百非。*jué sì jù. lí bǎi fēi.*

vom Nirvāṇa, er stellt sich vor: das Nirvāṇa ist mein, er erfreut sich am Nirvāṇa; und was ist der Grund dafür? Ich sage: Er hat es nicht richtig verstanden. … Der aber, ihr Mönche, der ein würdiger Mönch, ein Wahnbesieger, ein Vollendeter ist, einer, der getan, was zu tun war, ein Last-Entledigter, sein Ziel Erreicht-Habender, ein die Daseinsfesseln Durchhauen-Habender, ein durch vollkommene Gnosis Abgeschiedener, auch der erfährt/erkennt das Nirvāṇa als Nirvāṇa; Nirvāṇa als Nirvāṇa erfahren/erkannt habend, stellt er sich das Nirvāṇa nicht vor, er stellt sich nichts hinsichtlich des Nirvāṇa vor, er macht sich keine Vorstellung vom Nirvāṇa, er stellt sich nicht vor: das Nirvāṇa ist mein, er erfreut sich nicht am Nirvāṇa; und was ist der Grund dafür? Ich sage: Weil er es genau erfaßt/erkannt hat … weil er durch Auslöschung der Leidenschaft ohne Leidenschaft ist. … weil er durch Auslöschung von Böswilligkeit/Zwietracht ohne Böswilligkeit/Zwietracht ist. … weil er durch Auslöschung von Verwirrung ohne Verwirrung ist. … weil es der Tathāgata vollständig erfaßt/erkannt hat. … weil er eingesehen hat, daß Lust die Wurzel von Leid, daß durch Werden Geburt, Alter und Tod der Wesen ist. Daher sage ich, Mönche, ist der Tathāgata durch gänzliche Durstlöschung, Leidenschaftslosigkeit, Stillstellung/Ausschaltung (*nirodhā*), durch Verzicht und Aufgeben voll erwacht zur unübertrefflichen, perfekten Erleuchtung.“[450]

[450] Majjhima-Nikāya 1.1.1 (1), ⟨edd.⟩ V. Trenckner / R. Chalmers, 1.4–6: *Nibbānaṃ nibbānato sañjānāti. nibbānaṃ nibbānato saññatvā nibbānaṃ maññati, nibbānasmiṃ maññati, nibbānato maññati, nibbānam ¯me ti maññati, nibbānaṃ abhinandati; taṃ kissa hetu: apariññātaṃ tassâti vadāmi. … Yo pi so bhikkhave bhikkhu arahaṃ khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṃyojano samma ¯d ¯aññā vimutto, so pi nibbānaṃ nibbānato abhijānāti, nibbānaṃ nibbānato abhiññāya nibbānaṃ na maññati, nibbānasmiṃ na maññati, nibbānato na maññati, nibbānam ¯me ti na maññati, nibbānaṃ nâbhinandati; taṃ kissa hetu: pariññātaṃ … khayā rāgassa vītarāgattā. … khayā dosassa vītadosattā. … khayā mohassa vītamohattā. … pariññātaṃ*

„Hier wird nicht einmal den höchsten Stufen der Heilserrungenschaften, ja nicht einmal dem allerhöchsten buddhistischen Ideale Realitätswert zuerkannt. Ein radikalerer Negativismus ist gar nicht denkbar, und in der Prajñāpāramitā ist kein stärker potenzierter aufzufinden. Es herrscht kein Gegensatz, sondern umgekehrt eine enge Verwandtschaft oder besser Identität, denn genau denselben Gedanken, wie den eben angeführten Schlußgedanken spricht die Aṣṭasāhasrikā (Rāj. Mitras Ausg. p. 9 Z. 13) mit denselben, offenbar von dort stammenden, Worten aus: *sa nirvāṇam api na manyate* »ein solcher glaubt nicht einmal an das Nirvāṇa« … Mit M.[ajjhima] 1 ist M.[ajjhima] 49 inhaltlich verwandt.“[451] Hören wir anschließend noch den Wortlaut des ›Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā-Śāstra‹, einer Schrift der beginnenden Neuen Weisheit (Prajñāpāramitā) des Buddhismus, deren Urform bis auf das 1. vorchristliche Jahrhundert zurückreichen dürfte. In ihr ist diese Einsicht iteriert. Dadurch wird offensichtlich, daß die Auftrennungskunst des Meisters indischer Aporetik nicht als Schulunfall buddhistischer Gedankenentwicklung gelten kann: „Sogar das Nirvāṇa, sage ich, ihr Gotteskinder, ist der Māyā/Illusion gleich, einem Traume gleich; um wieviel mehr alles andere. … Selbst wenn es irgend etwas Ausgezeichneteres als das Nirvāṇa gäbe, ihr Gotteskinder, würde ich auch dieses der Māyā gleich, einem Traume gleich nennen. Denn, ihr Gotteskinder, Māyā und Nirvāṇa, das ist Nicht-Zweiheit, nicht Zweiheit Bildendes. Denn Traum und Nirvāṇa, das ist Nicht-Zweiheit, nicht

Tathāgatassâti vadāmi. … nandī dukkhassa mūlan ¯ti iti viditvā, bhavā jāti, bhūtassa jarāmaraṇan ¯ti. Tasmātiha bhikkhave Tathāgato sabbaso taṇhānaṃ khayā virāgā nirodhā cāgā paṭinissaggā anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho ti vadāmîti.

[451] O. R. Franke, Der „Negativismus“ in der alten Buddhalehre, p. 342.

Zweiheit Bildendes."[452] „Dieses Statement der *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (Calcutta, 1932), p. 40, stellt eindeutig fest, daß *Nirvāṇa auch nur* ein bloßer Begriff *ist.*"[453] In dieser Hinsicht hat der Erleuchtete niemals, nirgends, niemandem, nichts gelehrt. „Nicht wurde die Beruhigung allen Erfassens, die Beruhigung der Vorstellungsentfaltung, die Seligkeit, vom Buddha irgendwo irgendwem als irgendeine Lehre/Sache dargelegt."[454] Demgegenüber können die üblichen Arten von Agnostizismus, Atheismus, Skeptizismus, Negativismus und Nihilismus nur Spielereien und Späße genannt werden.

Der erfahrbare, aber, wie das Faktum meines Formulierens verrät, jetzt immer noch bloß gedachte Gedankenstillstand stellt den Fluchtpunkt eines, von innerhalb des vierfältigen Setzungsschemas (*pakṣa-catuṣṭaya*) sich ausschließender Weltbilder aus betrachtet, imaginären fünften Grades dar (λ_5).[455] Dem

---

[452] Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, ⟨ed.⟩ P. L. Vaidya, p. 20.21–25: *nirvāṇam-api devaputrā māyā-upamaṃ svapna-upamam-iti vadāmi, kiṃ punar-anyaṃ dharmam | … tad-yadi devaputrā nirvāṇād-apy-anyaḥ kaścid-dharmo viśiṣṭataraḥ syāt, tam-apy-ahaṃ māyā-upamaṃ svapna-upamam-iti vadeyam | iti hi devaputrā māyā ca nirvāṇaṃ ca advayam-etad-advaidhīkāram | iti hi svapnaś-ca nirvāṇaṃ ca advayam-etad-advaidhīkāram ‖*.

[453] R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 75[1] (The Mādhyamika Philosophy: A New Approach).

[454] Nāgārjuna, MMK 25.24: *sarva-upalambha-upaśamaḥ prapañca-upaśamaḥ śivaḥ | na kvacit kasyacit kaścid-dharmo buddhena deśitaḥ ‖*; cf. idem, Niraupamya-Stava 7.

[455] Mir bekannte Autoren, die den ultrathetischen Bereich des Śūnyavāda, wenn auch in unterschiedlicher Weise, als einen fünften Topos verstanden, sind: P. Hacker, Kleine Schriften, p. 129; E. A. Burtt, What Can Western Philosophy Learn from India?, p. 205; H. Narain, Śūnyavāda: A Reinterpretation, p. 332; idem, The Mādhyamika Mind, pp. 110–115; das Forschungsergebnis des letztgenannten Autors ist kurios, weil einerseits die Struktur der Antithetik des Madhyamaka korrekt dargestellt, andrerseits jedoch ihr Sinn aufgrund der mangelnden Differenzierung des zweiten, vierten und quasi-fünften Lemmas, wohl durch

kommt die Hyperbel einer sehr späten Upaniṣad nahe, wo der im Klassifikationsschema höchste und äußerste BewußtSeins-Zustand (*avasthā/sthāna/pāda*) als das Jenseits des Vierten (*turīya-atīta*)[456] charakterisiert wurde. Entsprechendes finden wir auch in der Krama-Tradition des Tantra.[457] Im Hyper-Nondualismus (*kevala-advaita*) des Vedānta nahm er als Quintessenz der Nichtzweiheitsdoktrin (*advaita-tattva*) unter der Bezeichnung »bloß fünfte Kante« (*pañcama-koṭi-mātra*) denn auch exakte begriffliche Gestalt an. So heißt es in der Dichtung des mittelalterlichen indischen Poeten und Vedānta-Denkers Śrīharṣa oder Harṣadeva (12. Jh.): „Wie die Leute bei einem Konflikt von Meinungen nicht der einzig/bloß aus der fünften Kante/Alternative bestehenden Wahrheit des Nondualismus Glauben schenken, weil die vier Standpunkte nicht erlauben, den [Glauben an die Wahrheit] zu erlangen, obwohl die[se Wahrheit] wahrer ist, und sie das Erlangen des [Glaubens] wünscht, [so haben die Leute bei einem Konflikt der Meinungen bezüglich] Nala [nicht einzig der fünften Alternative Glauben geschenkt, weil die vier Alternativen (d.h. die vier Götter Brahmā usw.) nicht erlaubten, den Glauben an ihre Wahrheit zu erlangen, obwohl die fünfte Alternative wahrer war, und sie (d.h. die fünfte Alternative = Nala) das Erlangen der Damayanti wünschte].“[458] Von der hehren Dichtkunst in die

---

eine wortwörtlich »platte« Auslegung des kumulativ und mehrfach metatheoretisch zu verstehenden Gedankengangs, zum Nihilismus verkehrt ist.

[456] Cf. Tripād-Vibhūti-Mahānārāyaṇa-Upaniṣad 1, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 358; P. Olivelle, The *Āśrama* System, pp. 229–234.

[457] Cf. L. Silburn ⟨ed./tr.⟩, La Mahārthamañjarī de Maheṣvarānanda avec des Extraits du Parimala, p. 126, Diagramm.

[458] Śrīharṣa, Naiṣadhīyacharitam 13.35, ⟨ed.⟩ D. S. Shastri, 2.275, mit Textvariante bei K. K. Handiqui ⟨tr.⟩, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa, p. 529:

Philosophie übertragen heißt das: „Śrīharṣa und Citsukha nehmen eine nach der anderen dieser Definitionen [der Naiyāyika-s und Mīmāṃsaka-s], kritisieren sie gnadenlos, reißen sie mit ihrer unwiderstehlichen Dialektik in Stücke und zeigen auf, daß sie allesamt »grundlose Gespinste einer Sicht sind, die nichts zurückläßt«. Alles Erkennbare (*prameya*) hat eine definierte wirkliche Existenz, sagt der Naiyāyika. Alles Erkennbare ist undefinierbar und deshalb unwirklich, geben Śrīharṣa und Citsukha zurück. Wirklichkeit ist reines Bewußtsein, das direkt verwirklicht, aber nicht von der diskursiven Vernunft erkannt werden kann. Wie das *Catuṣkoṭivinirmukta* der Śūnyavādin-s, nennt es Śrīharṣa »das fünfte allein«, *Pañcamakoṭimātra*. Die Vernunft, die mit ihren Begriffen und Kategorien arbeitet, ist notwendigerweise relational. Deshalb kann sie uns nur eine relative Welt geben. Die gesamte Welt mit all ihren Erfahrungen ist notwendigerweise phänomenal. Sie ist eine Erscheinung der Wirklichkeit. Sie ist eine bearbeitungsfähige Wirklichkeit. Ihre Wirklichkeit gründet auf Gebrauch, Brauch und Übereinkunft.“[459] In den fünf Potenzstufen der Leere formuliert, müßte die gesamte Schrittfolge wie folgt lauten:

---

prāptuṃ prayacchati na pakṣa-catuṣṭaye tāṃ tal-lābha-śaṃsini na pañcamakoṭi-mātre | śraddhāṃ dadhe niṣadha-rāḍ-vimatau matānām advaita-tattva iva satyatare-'pi lokaḥ ‖; cf. ⟨tr.⟩ K. K. Handiqui, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa, p. 201, Vers 13.36, und Kommentar o.c., pp. 529–535. Der Vers wurde für dieses Buch, mit den notwendigen Ergänzungen versehen, freundlicherweise von Professor Kamaleswar Bhattacharya (Paris) übersetzt, der (abhängig vom jeweiligen Originaltext) drei Übersetzungsvarianten ins Englische und eine ins Deutsche anfertigte, welche letztere ich hier anführe.

[459] C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 303, meine Kursivierung von *prameya*.

(λ_1) Leeres (*śūnyam*)
(λ_2) Leere des Leeren (*śūnyatā*)
(λ_3) Leerheit der Leere des Leeren (*śūnyatva* = *śūnyatā-śūnyatā*)
(λ_4) Leersein der Leerheit der Leere des Leeren (*śūnya-bhāva* = *śūnyatā-śūnyatā-śūnyatā*)[460]
(λ_5)

Die fünfte Rubrik bleibt unbesetzt (leer), da es sich hierbei, wie schon erwähnt, nur noch um einen gedanklich-sprachlichen Fluchtpunkt (*focus imaginarius*) handelt. Er kann am prägnantesten mit der englischen Bezeichnung *vanishing point* (etymologisch ist *to vanish* verwandt mit lat. *vanum,* eitel, leer) benannt werden: Verschwinde-, Leerungs- und Urnullpunkt. Von ihm aus und auf ihn zu ist die Gesamtkonzeption des mahāyānistischen Vakuismus wie die gesamte Reflexionsstruktur zu entwerfen. Obwohl er im Bild des Begriffs als Punkt nicht mehr darstellbar ist, da er umgekehrt und eigentlich das Abzubildende selbst und noch mehr ist, weshalb die Kantsche Idee der »regulativen Idee« hier unzureichend, ja unzutreffend ist, handelt es sich bei dem, was wir gerade vorführen, dennoch um eine bildliche, sprich, begriffliche Dar-, besser: Vorstellung, nämlich des Sachverhalts, daß die Entwurfs- oder Fluchtlinien zwar auf ihn zulaufen, er aber nicht mehr innerhalb des Bildes liegt, sondern allenfalls mit dem weißen Blatt des Bildhintergrunds zusammenfällt. Wer sich am Dreidimensional-Realen und nicht an seiner flächenhaften, Raum nur vorgaukelnden, perspektivischen Nachbildung erfreuen will, muß an dieser vorbeischauen, über sie hinwegsehen, von ihr

[460] Die Sanskrit-Terminologie ist nicht in jeglicher Hinsicht original, sondern wird von mir zusammen mit den entsprechenden deutschen Begriffen vorgeschlagen, um die Reflexionsniveaus auch sprachlich auseinanderzuhalten.

gelassen absehen, sie übersehen und nicht beachten (*upa-īkṣ – upekṣā*).

Die dritte Überlieferungsvariante bindet die zentralen Kategorien des Wahrspruchs ›MMK 24.18‹ und somit des Śūnyavāda zu einem metatheoretisch überdachten Totalaufriß zusammen und komprimiert die Explikation der vollständigen vier-/fünfsprossig-leiterartigen Reflexionsstruktur auf einen einzigen Vers: „Was Entstehen kraft Bedingtheit ($\lambda_{1(/2)}$) ist, das genau wurde von Dir unter Leere (λ_2) verstanden; von dieser Art ist auch die wahre/gute Lehre (λ_3) und dem gleich ist der Tathāgata. Das wird als Dasheit (*tattva*), summum bonum/Letztsinn (*paramārtha*), auch als Soigkeit (*tathatā*) und Substanz (*dravyam*) angesehen; das ist das übereinstimmende [widerspruchsfreie/unwiderlegbare] Sein (λ_4); durch dessen Innewerden wird man Buddha (λ_5) genannt.“[461]

Der Mittelweg verläuft demnach in einer eindeutigen Richtung. Er ist »one-way«, Einbahnstraße und endet in der Sackgasse. Dies gilt in nämlicher Weise für die »Strukturtheorie der Re–flexion«. Der putative Ausgangspunkt der buddhistischen *via media* ist die Einsicht in die Konditionalität aller zunächst für bedingungslos real gehaltenen Ge- und Begebenheiten: Position (λ_1). Diese wiederum als ontische Unbestimmtheit und (onto-)logische Unbestimmbarkeit, als Leere, durchschaut: ‚Negation‘ als Gegenposition (λ_2), setzt sich fort zum Wissen, daß sowohl das Erkannte als auch das, wodurch dessen Wesen erkannt wird, das Erkennende zusammen mit dem Erkennen, bloß Aspekte des Bewußtseins oder Geistes und somit selbst leer sind: Begriff vom Begriff, Selbstinklusion des Sich-Wissens (λ_3). Und sie endet augenscheinlich in der Gewißheit, daß

[461] Nāgārjuna, Acintya-Stava 40–41: *yaḥ pratītya-samutpādaḥ śūnyatā sā-eva te matā | tathā-vidhaś ca sad-dharmas tat-samaś ca tathāgataḥ ‖ tat tattvaṃ parama-artho 'pi tathatā dravyam iṣyate | bhūtaṃ tad avisaṃvādi tad-bodhād buddha ucyate ‖.*

unter der Forderung eines absolut Widerspruchslosen und Unwiderlegbaren auch diese Auffassung unzureichend ist, da das Geforderte dann schlechtweg leer (gegenstandslos) sein muß: Grenz- wie Entgrenzungswissen in einem (λ_3/λ_4).

Die ältesten überlieferten Auslegungen von Vers 24.18 der ›Kārikā‹ bestätigen das. So lesen wir dazu im nur noch in chinesischer Sprache verfügbaren Kommentar von Piṅgala/Piṅgalākṣa: „Alle ursächlich-bedingt entstandenen Phänomene sind [oder: Alles ursächlich-bedingte Entstehen von Phänomenen ist] nämlich (λ_1), sage ich, leer (λ_2). Warum? Sind alle Bedingungen ausreichend vorhanden und vollständig vereinigt, so entstehen die Dinge. Da die Dinge abhängig sind von vielerlei Ursachen und Bedingungsgründen, sind sie nicht ansichseiend. Nicht ansichseiend, deshalb leer. Auch Leere/»leer« ist wiederum leer. Um jedoch alle lebenden Wesen anzuleiten, wird das mit Hilfe einer fiktiven Bezeichnung erklärt (λ_3). Unabhängig von den zwei Kanten/Extremen von Sein und Nichts: deshalb Mittelweg genannt. Die Phänomene sind nicht ansichseiend, weshalb sie nicht als Sein angenommen werden können; sie sind auch nicht leer, weshalb sie nicht als Nichts angenommen werden können [$(-\lambda_1)+(-\lambda_2)=(\lambda_4)$]."[462] Indem die Bestimmungsmöglichkeiten nun ausgeschöpft sind, der

[462] Piṅgala, Kommentar zu Nāgārjuna, MMK (Zhōng-lùn) 24.18, Taishō, Nr. 1564, 30.33b15–19: 衆因緣生法。我說即是空。何以故。衆緣具足和合而物生。是物屬衆因緣故無自性。無自性故空。空亦復空。但爲引導衆生故。以假名說。離有無二邊故名爲中道。是法無性故不得言有。亦無空故不得言無。*zhòng yīn yuán shēng fǎ. wǒ shuō jí shì kōng. hé yǐ gù? zhòng yuán jù zú huò hé ér wù shēng. shì wù shǔ zhòng yīn yuán gù wú zì xìng. wú zì xìng gù kōng. kōng yì fù kōng. dàn wèi yǐn dǎo zhòng shēng gù. yǐ jiǎ míng shuō. lí yǒu wú èr biān gù míng wéi zhōng dào. shì fǎ wú xìng gù bù dé yán yǒu. yì wú kōng gù bù dé yán wú.* Cf. ⟨tr.⟩ M. Walleser, Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen, p. 161; C. Oetke, On MMK 24.18, pp. 10–11; ⟨tr.⟩ B. Bocking, Nāgārjuna in China, p. 346, mit pp. 460–461, Endnoten 361, 365, zur Leerheit der Leere.

angenommene Endpunkt nicht erreicht bzw. als nicht erreichbar erreicht ist, muß von der vektoriellen Start-Ziel-Vorstellung abgegangen, vom (Mittel-)Weg weggegangen werden. Wie sollte ein Weg in der Mitte zwischen keinem Außen Mittelweg sein, wie ein Weg, der keinen Ausgangs- mit einem Endpunkt verbindet, Weg?

Durch die Auseinandersetzung mit dem Madhyamaka instigiert, wurde die Erkenntnis vom Leersein der Leerheit der Leere des Leeren im Anschluß an die Lehren der Väter des Daoismus, dem chinesischen Denken damit überhaupt nicht wesensfremd, auch in dieser ur-sinitischen Weisheitsrichtung bis zur höchsten Stelle reflektiert. Zunächst ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß eine Potenzierung des Inessentiellen, wie bereits erwähnt, schon bei einer Stiftergestalt des Daoismus, Zhuāngzǐ, vorfindlich ist. Im ›Buch vom Ausgangspunkt/Běn-jì-jīng‹, das um das 7. Jh. verfaßt worden sein dürfte,[463] und der Weisheitsrichtung des Doppelten Mysteriums (Chóng-xuán-zōng) zuzurechnen ist, wird das Sprechen über Dào als ein Geleit zur Verwirklichung ohne Worte (解了无言 *jiè liǎo wú yán*) ausgegeben. Weg (道 *dào*) – daoistischer Mittelweg (中道 *zhōng dào*), wenn ich einmal so sagen darf –, der sich, während man die (Fisch-)Reuse vergessen (忘筌 *wàng quán*), Sinn und Zweck erfaßt hat (取旨 *qǔ zhǐ*) und nicht am Text haftet (勿著文 *wù zháo wén*), ungehindert überallhin ausdehnt (通達无礙 *tōng dá wú ài*), wie die offene Leere (猶如虛空 *yó rú xū kōng*) (λ_5). „Weder Sein noch Nichts(ein) (非有非无 *fēi yǒu fēi wú*), weder Dummheit noch Gescheitheit (非愚非智 *fēi yú fēi zhì*), weder Ursache noch Wirkung (非因非果 *fēi yīn fēi guǒ*), weder Alltäglichkeit noch Weisheit (非凡非聖 *fēi fán fēi shèng*), weder Körper noch Geist (非色非心 *fēi sè fēi xīn*), weder Erscheinung noch Nicht-Erscheinung

[463] Cf. ⟨ed.⟩ Wu Chi-yu, Pen-tsi King, Introduction, pp. 15–24.

(非相非非相即 *fēi xiàng fēi fēi xiàng jí*) (λ_4); d.h. auch alle Dinge sind nirgendwo (一切法亦无所即 *yī qiè fǎ yì wú suǒ jí*). Woher kommt das (故何以 *gù hé yǐ*)? Weil das Wesen aller Dinge nämlich Nicht-Wesen ist (一切法性即是无性 *gù yī qiè fǎ xìng jí shì wú xìng*). Das Wesen der Dinge (λ_1) und das Wesen von Dào (λ_4) sind letzten Endes restlos leer (法性道性俱畢竟空 *fǎ xìng dào xìng jù bì jìng kōng*) (λ_2). Die Leere ist ebenfalls leer (是空亦空 *shì kōng yì kōng*) (λ_3); das Leersein der Leerheit ist ebenfalls leer (空空亦空 *kōng kōng yì kōng*) (λ_4). Die Leere birgt nicht die geringsten Unterschiede, denn sie sind leer (空无分别空故 *kōng wú fèn bié kōng gù*) (λ_5). Da es nicht die geringsten Unterschiede gibt, sie ihrerseits vielmehr allesamt leer sind, ist die Leere nicht-zweiheitlich/nondual (是无分别亦復皆空空无二故 *shì wú fèn bié yì fù jiē kōng kōng wú èr gù*) (λ_6).“[464]

Das Seinlassen, auch der Mitte aller Mitten, und das heißt, auch des Weges in der Mitte (Madhyamaka), steht für das Radikal-Allermittigste (*mūla-madhyamaka*), das der ›Kārikā‹ ihren Namen gab und unmittelbar aus der frühbuddhistischen Mittenkonzeption folgt, in der für wahr gehalten wird, daß das Zentrum zwischen Sein und Nichts in der Theorie sowie zwischen Askese und Libertinage in der Praxis keine Mitte im ermittelbaren und vermittelbaren Verständnis, daß sie allen Standpunkten (Extrem- und Mittelpunkten) gegenüber immens und inkommensurabel ist, durch keinen dieser und damit auf keinerlei Weise zu ermessen. Dazu hinsichtlich der diametralen Hemisphären von Relativem und Absolutem als

[464] Cf. Běn-jì-jīng, ⟨ed.⟩ Zhōng-huá-dào-zàng, Bd. 5, Text 015, Kap. 8, p. 257a.8–15 ≈ Zhōng-huá-dào-zàng, Bd. 5, Text 018, p. 277a.17–b3; meine Skalierung versucht der Reflexionshierarchie des Arguments bestmöglich gerecht zu werden und macht deshalb womöglich einen forcierten Eindruck. I. Robinet, Lao Zi et le Tao, pp. 82–83; F. Assandri, Die Debatten zwischen Daoisten und Buddhisten in der frühen Tang-Zeit und die Chongxuan-Lehre des Daoismus, pp. 524–526.

Bereichen von Leid und Leidlosigkeit sowie Sinnlichem und Übersinnlichem folgende dialektische Argumentationssequenz aus einer kanonischen Schrift des Urbuddhismus: „Bedingtes ist auch Bewegtes/Wandelbares, Unbedingtes ist Nicht-Bewegtes/Unwandelbares; wo Bewegung/Wandel nicht ist, da ist Ruhe; wo Ruhe ist, da gibt es nicht Verlangen; wo Verlangen nicht ist, da gibt es weder Kommen noch Gehen; wo weder Kommen noch Gehen ist, da gibt es weder Vergehen noch Wiederentstehen, wo weder Vergehen noch Wiederentstehen ist, da gibt es weder Diesseits noch Jenseits, noch ein Zwischen-Beiden. Das genau ist das Ende des Leidens.“[465]

Während in diesem alten Zeugnis des ›Kanons‹ noch gewisse Uneindeutigkeiten betreffs der dialektischen Verwendung der Extreme und des Mittelwerts festzustellen sind, indem die immanente Gegensätzlichkeit und die transzendente Gegensatzlosigkeit selbst noch als Gegensatz bestehen bleiben und der Zwischenbereich durchaus noch irgendwie als quasi-immanenter nachtodlicher oder vorgeburtlicher Zustand zwischen Tod und Geburt et vice versa verstanden werden könnte, darf man bei dem folgend wiedergegebenen Passus aus derselben Schrift von einer diesbezüglichen Abgeklärtheit ausgehen, indem die Mitte zwischen den Opposita von Kommen und Gehen, nämlich Bleiben, mit diesen zusammen zurückgewiesen wird: „Da ist, Mönche, dieser Ort, wo weder Erde noch Wasser, noch Feuer, noch Luft ist, weder der Bereich der Raumunendlichkeit noch der Bewußtheitsunendlichkeit, noch der Nichtirgendetwasheit, noch der von Weder-Wahrnehmung–Noch-Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt noch jene Welt,

[465] Udāna 8.4, ⟨ed.⟩ P. Steinthal, p. 81: *nissitassa ca calitaṃ, anissitassa calitaṃ n' atthi, calite asati passaddhi, passaddhiyâ sati rati na hoti, ratiyâ asati âgati-gati na hoti, âgati-gatiyâ asati cutu-upapâto na hoti, cutu-upapâte asati, n' ev' idha na huraṃ na ubhayam-antare, es' ev' anto dukkhassâ 'ti.* Cf. o.c. 1.10, p. 8.

beide, Mond und Sonne [nicht], ich nenne ihn daher, Mönche, weder Kommen noch Gehen, noch Bleiben, weder Vergehen noch Entstehen, er ist grund-/bodenlos, kontinuitätslos, haltlos; dies genau ist das Ende des Leidens."[466] Kurz, bündig und unmißverständlich, wie üblich, der Ārya in einer ultra- oder zero-zentrischen Hymne auf Meister Gotamo: „Als ein (Zauber-)Trug, als ein Traum, als ein Luftschloß/Wolkenkuckucksheim; so wurden Entstehen, so Bleiben/Stetigkeit, so Vergehen verkündet."[467] „Wie Dich preisen, unentstandener, aufenthaltsloser Beschützer, der das Äußerste der Welt überragt und jenseits der Reichweite der Sprache weilt? Wie auch immer Du im Sinne der Soheit zu erlangen bist, ich preise den Guru dennoch mit Hingabe, wenn auch im weltlichen Begreifen verbleibend. … Auf diese Weise gepriesen mögest Du gepriesen werden, doch ob Du wohl gepriesen wurdest? Wenn alle Lehren/Phänomene/Gegenstände leer sind: wer wurde gepriesen und von wem? Wer kann Dich lobpreisen, der Du bloß/bar bist des Entstehens und Vergehens, von dem weder Extrem/Ende noch Mitte, weder Be-/Ergreifen noch Begreifbares/

---

[466] Udāna 8.1, ⟨ed.⟩ P. Steinthal, p. 80, *atthi bhikkhave tad âyatanaṃ, yattha n' eva paṭhavî na âpo na tejo na vâyo na âkâsânañcâyatanaṃ na viññâṇânañcâyatanaṃ na âkiñcaññâyatanaṃ na nevasaññânâsaññâyatanaṃ n' âyaṃ loko na paraloko ubho candimasûriyâ, tad amhaṃ bhikkhave n' eva âgatiṃ vadâmi na gatiṃ na ṭhitiṃ na cutiṃ na upapattiṃ, appatiṭṭhaṃ appavattaṃ anârammaṇam eva taṃ, es' ev' anto dukkhassâ 'ti.* Text: „*tad amhaṃ*" verderbt; übersetzt nach Konjektur F. L. Woodward, The Minor Anthologies of the Pali Canon Part 2. Udāna: Verses of Uplift and Itivuttaka: As it was said, p. 97 (mit Fn. 4). Cf. Dīgha-Nikāya, 1.223.

[467] Nāgārjuna, MMK 7.34: *yathā māyā yathā svapno gandharva-nagaraṃ yathā | tathā-utpādas-tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtan ‖*. Ebenso im orthodoxen Advaita vorfindlich, cf. Gauḍapāda, Āgama-Śāstra 4.85, ⟨ed./tr./com.⟩ V. Bhattacharya, pp. 194–195, wo der Allwissende, der Brahmane, charakterisiert wird als einer, der von Anfang, Mitte und Ende nicht betroffen ist (*anāpanna-ādi-madhya-antaṃ*).

Zu-Ergreifendes evident/existent sind?“[468] Und auch ein späterer Madhyamaka-Aufruf zur kontemplativen Verwirklichung lenkt unsere Konzentration auf den Sachverhalt, daß dort, wo kein äußerster Wert gelten soll, es auch keinen Mittelwert geben darf: „»Ist«, »ist nicht«: alle beide sind Extreme; »Reinheit«, »Unreinheit«: all diese zwei sind Extreme. Von diesen beiden Extremen abgelassen habend, nimmt der Wissende sogar den Standpunkt in der Mitte nicht ein. »Ist«, »ist nicht«: dies ist Disput; »Reinheit«, »Unreinheit«: das ist Disput. Unter Anwendung von Disput wird das Leiden nicht gelindert/beschwichtigt; unter Anwendung von Nicht-Disput aber wird das Leiden zum Stillstand gebracht.“[469] „Für die Mādhyamikas ist das *anta-dvaya-rahitatva* [Freisein von den zwei Enden/Extremen] ein Synonym der Aufhebung aller Thesen (= *sarva dṛṣṭīnām niḥsaraṇam*), der absoluten ἐποχή [Ent-/Zurückhaltung] gegenüber Konstruktionen des diskursiven Denkens. Dabei

[468] Nāgārjuna, Paramārtha-Stava 1–2 … 9–10: *kathaṃ stoṣyāmi te nātham anutpannam anālayam | loka-upamāṃ atikrāntaṃ vāk-patha-atīta-gocaram ‖ tathā-api yādṛśo vā-asi tathatā-artheṣu gocaraḥ | loka-prajñaptiṃ āgamya stoṣye 'haṃ bhaktito gurum ‖ … evaṃ stutaḥ stuto bhūyās athavā kim uta stutaḥ | śūnyeṣu sarva-dharmeṣu kaḥ stutaḥ kena vā stutaḥ ‖ kas tvāṃ śaknoti saṃstotum utpāda-vyaya-varjitam | yasya na-anto na madhyaṃ vā grāho grāhyaṃ na vidyate ‖*. Cf. Saraha, Dohā-Gīti-Kośa 146, ⟨ed./tr.⟩ H. C. Bhayani, p. 51.

[469] Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 270.11–18 (aus dem ›Samādhirāja-Sūtra‹): *asti-iti na-asti-iti ubhe-'pi antā śuddhī aśuddhī-iti ime-'pi antā | tasmād-ubhe anta vivarjayitvā madhye-'pi sthānaṃ na karoti paṇḍitaḥ ‖ asti-iti na-asti-iti vivāda eṣaḥ śuddhī aśuddhī-iti ayaṃ vivādaḥ | vivāda-prāptyā na dukhaṃ praśāmyati avivāda-prāptyā ca dukhaṃ niruddhyate ‖ iti ‖*. Cf. o.c., p. 270.7–9; p. 358.10–12 (aus dem ›Ratnakūṭa-Sūtra‹); o.c., pp. 135.3–136.3 (mit Zitaten aus Nāgārjuna, Ratnāvalī; ›Samādhirāja-Sūtra‹).

wird aber wiederholt betont, daß der wahre Weise auch in der Mitte nicht stehenbleibt. Die *śūnyatā* ist keine *dṛṣṭi*.“[470]

Da für den Tathāgata die Attribute, die für Sterbliche gelten und in den fünf Faktoren des empirischen Daseins (*khandha*) gründen, nicht mehr zutreffen, wird er im ›Kanon‹, also quasi von ihm selbst, „tief/abgründig, unermeßlich und unergründlich wie der große Ozean“ (*gambhīro appameyyo duppariyogāho seyyathā pi mahāsamuddo*) genannt. Die Abwehr-Tirade, mit welcher der Erleuchtete daran anschließend den Diskurs über die (vierzehn) abzustellenden (*ṭhapanīyo*) bzw. nicht erklärten, unentschiedenen, unbestimmten, da vernunfttranszendenten, Artikel/Sachverhalte (*avyākata* / *caturdaśa-avyākṛta-vastūni*) hinsichtlich seiner selbst nacheinander jeweils unterbindet, könnte in Sanskrit bedenkenlos als negierter Thesenvierkant aus den Schriften des Madhyamaka ausgegeben werden, auch wenn das „es entsteht“ (*upapajjati*) nicht in „es ist“ (*atthi*) oder „es existiert/gibt“ (*bhavati* / *hoti*) übersetzt würde. Damit erklärt sich der Erwachte als jenseits der vier Aussagepositionen und jenseits des Mittelwegs im virtuellen fünften Bereich der Stand(punkt)losigkeit (*appatiṭṭha* / *apratiṣṭha*)[471] stehend und nicht mehr auf dem Weg, sondern so- (*tathā*) und heim- (*attham*) gegangen (*gata*): „»Entsteht«, Vaccha, paßt nicht ($-\lambda_1$). … »Entsteht nicht«, Vaccha, paßt nicht ($-\lambda_2$). … »Entsteht sowohl als auch entsteht nicht«, Vaccha, paßt nicht ($-\lambda_3$). … »Weder entsteht noch entsteht nicht«, Vaccha, paßt nicht

[470] S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, pp. 69^{49}–70, meine Übersetzungen in eckigen Klammern; cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 280–282.

[471] Zum Terminus im Mahāyāna cf. T. I. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, pp. 195^{3}, 214^{4}–215, Index of Technical Terms, pp. 29–30

($-\lambda_4$).“[472] Vor dem Mißverständnis dieser seiner Leerdoktrin scheint Buddha schon zu seinen Lebzeiten gewarnt zu haben. „Als eines der in dieser Beziehung merkwürdigsten Sutta ist wohl die an verschiedenen Stellen des Kanons (Saṃy.[yutta-Nikāya] XX, 7; Aṅg.[uttara-Nikāya] IV, 160; V, 79, 5) verzeichnete Prophezeihung zu betrachten, nach der die *bhikkhu* »die von dem Tathāgata verkündeten, tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen, mit Leerheit verbundenen *suttanta* [Lehrreden], wenn sie dargelegt werden, nicht anhören werden«“.[473]

[472] Majjhima-Nikāya 2.3.2 (72), ⟨edd.⟩ V. Trenckner / R. Chalmers, 1.486: *Upapajjatîti kho Vaccha na upeti. … Na upapajjatîti kho Vaccha na upeti. … Upapajjati ca na ca upapajjatîti kho Vaccha na upeti. … N' eva upapajjati na na upapajjatîti kho Vaccha na upeti.*

[473] M. Walleser, Der buddhistische Negativismus, p. 175[3]; der Übersetzung ist folgender, von mir kursivierter Pāli-Text beigegeben: *ye te suttantā Tathāgatabhāsitā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatāpaṭisaṃyuttā, tesu bhaññamānesu na sussūsissanti;* meine Ergänzungen und Übersetzung in eckigen Klammern; die textkritischen Einwände des zitierten Buddhologen sind nicht belegt und es ist zu fragen, ob sie nicht auf ‚positivistischen' Vorurteilen basieren; einige theravādische Verwendungen des Terminus *suññatā* in P. Mishra, On *suññatā* in Pāli Buddhism; cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 51.

3.5 Ein transkultural–philosophischer Querverweis: Pyrrhoneische Skepsis

Einen kulturüberschreitend-vergleichenden Seitenblick kann ich mir hier nicht verkneifen, aber auch nur einen, um nicht von der bündigen Gedankenführung der Mādhyamika-s zu stark abzulenken, nämlich den auf die antike pyrrhonische Skepsis und den Umstand, daß diese in exakt der gleichen Reflexionsstufung rekonstruiert werden kann, ja muß, wie Nāgārjuna's Mittigster Weg, und zudem eine Vierfachformel (*'ē phōnè ou(dèn) mãllon*) zur Definition bzw. ‚Indefinition' des Plural-Realen, der Einzeldinge (*prágmata … perì 'enòs 'ekástou / dharmāḥ*) kennt, die als griechischsprachliches Analogon des berühmten Thesenvierkants (*catuṣkoṭi*) der Mahāyānin-s in positionierter wie negierter Form zugleich anzusehen ist. Da ich in einer früheren meiner Schriften die diesbezügliche Rekonstruktion in ihren einzelnen Schritten mit ausführlicher Dokumentation aus den Originalen erbrachte,[474] einen Aufriß, der die reflektorische Folgerichtigkeit der Skepsis, nicht ohne einen gewissen Aufwand an Deutungskunst allerdings, in bisher unbekannter Weise und ungeahntem Maße an die diesbezüglich höchsten Errungenschaften transzendentalen Denkens heranrückt, kann ich mich an dieser Stelle mit dessen Komprimierung auf das Wesentliche unter Einfügung von gebräuchlichen sanskritischen Entsprechungen, vornehmlich aus dem Mahāyāna, konzentrieren. Indem diese auf den skeptischen Stufengang der Wirklichkeitsauslegung mit Hilfe selbstreferentiellen, sich-selbst-inkludierenden Denkens (*sumperitropḗ/sumperigraphḗ*)[475]

---

[474] Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 533–562, mit Verzeichnis der bis zum Erscheinen der Studie bekannten Literatur, die den Pyrrhonismus irgendwie in Zusammenhang mit dem Madhyamaka thematisieren.

[475] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion hypotyposeon 1.14–15; 1.206; 2.47; 2.188; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.76; Photios,

wie dessen prägnanteste Formeln fokussiert ist, bringt sie die methodische Bewußtheit pyrrhonistischer Reflexion in aller Deutlichkeit zum Ausdruck.

Demnach ist zu berichten, daß der Zētetiker (Sucher und Forscher), der Pyrrhoneer also, von der durch Ursache und Wirkung, d.h. Kausalität (*aítion/aitíai* / *hetu/pratyaya/pratītya-samutpāda*) geprägten, mit dem ersten skeptischen Kriterium der Daseinsbewältigung (*biōtikȅ tḗrēsis* / *vyavahārataḥ*)[476] zu messenden Alltags- und Lebenswelt der Dinge, Gegenstände und Sachverhalte (*prágmata* / *dharmāḥ*) ausgeht, die er als das Erscheinende, Phänomenale (*phainómena* / *saṃvṛta/saṃvṛti/ābhāsa*) wahr-nimmt (λ_1). „Phänomen ist Realität in ihrer Erfahrbarkeit, sich manifestierende und manifestierte, kurz: erfaßte Realität. Haben wir die Totalität der Pragmata mit «Realität» wiedergegeben, so können wir nun für «Phänomene» einsetzen: «Erfaßte Realitäts-Sachverhalte».“[477]

Durch die subtile Analyse des Erscheinungshaften anhand eines zweiten skeptischen Kriteriums, des logischen (*tò logikòn kritḗrion* / *saṃvṛti-satyata*), das die Dogmatiker in ihren Wahrheitsbehauptungen und Wahrheitsforderungen voraussetzten wie zur Bestimmung von Wahrheit anwendeten und die Aporetiker von ihnen übernommen hätten,[478] wird jedes einzelne der Phänomene und ihr Gesamt untereinander (Objekt : Objekt) wie im Verhältnis zu dem, für den sie solche, nämlich Phänomene, sind (Subjekt : Objekt), als bedingt, relativ, relational

---

Bibliotheca, Cod. 212 ($170^{a}12$–13).

[476] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion hypotyposeon 1.23.

[477] L. Hasler, *Die skeptische Zerstörung der Esoterik*, p. 36; es darf hier nicht unterlassen werden, auf die im Madhyamaka ausführlich dargelegte analoge Problematik der Überlappung von Bedingtem Entstehen (*pratītya-samutpāda*) und bedingt Entstandenem (*pratītya-samutpanna*) hinzuweisen.

[478] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion hypotyposeon 2.16.

und bezüglich (*prós ti* / *pratyaya*/*pratītya*),[479] und dies wiederum genauer analysiert, als unbeurteilbar (*anepíkriton* / *aprameya*), unbestimmbar/unbestimmt (*aóriston* / *alakṣya*/*alakṣaṇa*/»*śūnya*«), unbegreiflich (*akatálēpton* / *acintya*/*agṛhyamāṇa*), indifferent/gleich–gültig (*adiáphoron* / *aviśeṣa*) wie ununterscheidbar/nicht-abweichend (*aparállakton* / *avyākaraṇīya*/*abhinna*) erwiesen,[480] woraus schließlich nicht nur abgeleitet wird, daß das Phänomenale gemäß seinem Ansich unerkennbar/unbekannt ist (*ágnōsta oũn tà prós ti* [*'ōs*] *kath' 'eautá* / *avijñeya*),[481] sondern auch, daß es mithin überhaupt nicht ist, gar nicht existiert (*ouk ára 'upárchei tà prós ti* / *asat*/*abhāva*/»*śūnyatā*«) (λ_2),[482] wenn Sein und Existieren in alltäglichen, wissenschaftlichen und ebenso realistisch- und pragmatistisch-philosophischen, aposteriorischen Modi also, verstanden wird, welchen gemäß die Erscheinungen reifizierend als solche von Dingen an sich aufgefaßt werden.

Doch auch damit noch nicht genug. Wie dem ehrwürdigen Nāgārjuna »Leere« nur Einsichtigmachung, Bezeichnung und Aufweis (*prajñapti*) ist, Notion, die letztlich auf die Grundlage, Annahme oder Auffassung (*upādāna*) des in Abhängigkeit Entstehenden (*pratītya-samutpanna*) und sprachpragmatischer

---

[479] Zur Relativität als Hauptargument skeptischen Philosophierens cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion hypotyposeon 1.135–140 (achter Tropos); Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.87–88 (zehnter Tropos); Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.7; Philon, De ebrietate 186–189; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.12 (760c); Ploutarchos, Moralia 652B (Quaestiones convivales).

[480] Die zahlreichen Nachweise zu den griechischen Begriffen sind verzeichnet in den Fußnoten von H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 539–543.

[481] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.88.

[482] Cf. Sextos Empeirikos, Adversus mathematicos 8.459; 8.453; 8.461–462; 9.208; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.98.

Übereinkunft (*vyavahāra*) angewiesen ist (*upādāya*), so stellt sich dem Pyrrhoneer die Irrealität (*anuparxía/oukéti dè kaì 'upárchei*) kraft dessen ein, daß Relatives nur Erdachtes, nicht aber Reales (*tà dè prós ti epinoeîtai mónon, 'upárchei d' oú*), »Relativität« selbst als Erklärung und Darstellung, wie jede Beweisführung qua Ersonnenes relativ (*tõn prós tí estin 'ē apódeixis*) und wie das Relative ebenso nicht (real, existent oder an sich) ist (*'ē apódeixis en epinoíaj mónon estì kaì ouk en 'upárxei*) (λ_3),[483] und am Ende nicht eher so als so (*ou mãllon tóde è tóde*)[484]: skeptischer Mittel- oder Neutralweg zwischen allen Extremen (λ_4).

Die Konsequenz, die der Pyrrhoneer nach der altbewährten Empedokleischen Maxime *similia similibus,* Gleiches durch Gleiches, daraus zu ziehen hat, ist das Keiner-von-beiden-Alternativen-Zustimmen (*tèn pròs mēdéteron sugkatáthesin / anta-dvaya-rahitatva*), traditionell Ansichhalten, Verhaltung, Zurückhalten oder Urteilsenthaltung (*epochḗ / nirodha*) genannt, und das Verweilen in diesem Nicht-Zustand der Entsetzung zwischen, über oder nach allen thetischen Möglichkeiten, der den Stillstand kognitiv-mentaler Prozesse (*stásis dianoías / prapañca-upaśama/upalambha-upaśama/saṃkalpa-nāśa/nivṛttaś-citta-gocaraḥ/dṛṣṭi-prahāṇāya/dṛṣṭi-niḥsaraṇa*) und Behauptungs- oder Aussagelosigkeit (*aphasía / tūṣṇīṃbhāva/mauna*) bedeutet, innere wie äußere Begriff– bzw. Sprachlosigkeit, die in unerschütterlicher Seelenruhe (*ataraxía / vairāgya/acalatā*) und Glückseligsein (*eudaimonḗsein / ānanda/*

---

[483] Cf. Sextos Empeirikos, Adversus mathematicos 8.453; Hauptstellen für das gesamte Argument: o.c. 8.453–462; 9.208; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.97–98.

[484] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion hypotyposeon 1.14–15; 1.187–191; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.76; Hippolytos, Refutatio omnium haeresium 1.23.3.9–10; Photios, Bibliotheca, Cod. 212 ($170^a12–13$).

mahāsukha) aufgeht (λ_5),[485] und, wie aus dem abschließenden Zitat aus der Antike hervorgeht, die Grenzen zwischen Unterscheidung und Nicht-Unterscheidung, Sagen und Entsagung des Sagens, dem Nicht-eher-Tetralemma (*ou*(*dèn*) *mãllon*) ($\pm\Lambda$) und dem Nicht-nicht-eher hinter den Lemmata ($\pm\lambda_5$) verwischt.

Das wirklich Geniale an dieser Formel ist deren semantisches Schillern; gemäß strikt vollzogener Sprachanalyse oder unwohlwollender Deutung liegt darin aber auch ihre logische Unzulänglichkeit. „… οὐ μᾶλλον ('nicht mehr dies als jenes'). … Wie in der deutschen Übersetzung ist das im Griechischen vieldeutig; es kann heissen: a) es ist und es ist nicht, b) weder ist es noch ist es nicht, c) es ist nicht in höherem Masse als es nicht ist. In nicht-philosophischen Texten lässt sich meist aus dem Zusammenhang erschliessen, welche Bedeutung jeweils vorliegt. Hier jedoch ist die Mehrdeutigkeit offensichtlich gesucht."[486] Und darin unterscheidet sich die Aussagefigur von der apodiktischen Variante b), die im Madhyamaka zur Anwendung kommt. „Das indische Tetralemma hat eine andere Funktion als die skeptische οὐ-μᾶλλον-Formel. … wenn Pyrrhon sich anschickte, nacheinander zu zeigen, dass die vier Möglichkeiten (ist, ist nicht usw.) nicht zutreffen, so wären das apodiktische Aussagen par excellence. Es soll und muss aber alles in der Schwebe bleiben."[487] Wie diese am Ende und in der Vollendung zu verstehen ist, und ob sie sich darin tatsächlich von der mahāyānistischen *catuṣkoṭikā* unterscheidet, dazu habe

---

[485] Dazu ausführlich H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 37–171.

[486] W. Görler, Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, p. 744; Näheres und Weiteres dazu in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 512–517.

[487] W. Görler, Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, p. 753.

ich in meinem Buch ›Ansichhalten‹ ausführliche Erwägungen angestellt, mit dem Resultat, daß dies nicht aus der *oumãllon*-Konfiguration selbst hervorgeht, sondern nur aus den sie umrahmenden Lehrbeständen annähernd erschlossen werden kann.

„Pyrrhon von Elis. Er hinterließ jedoch nichts Geschriebenes. Wer nun allerdings, sagt sein Schüler Timon, in Zukunft glückselig sein will, hat auf dreierlei zu achten: erstens, wie beschaffen die Dinge sind; zweitens, in welcher Weise wir uns diesen gegenüber verhalten sollen; letztlich, was für die sich so Verhaltenden (als Ergebnis) herauskommt. Die Dinge ($\lambda_{1.1}$) nun, sagt er, habe jener als in gleicher Weise ununterscheidbar/ununterschieden, unmeßbar [unberechenbar/unauslotbar/unstet] und unbeurteilbar/unbestimmbar ($\lambda_{2.2}$) aufgezeigt. Deshalb seien weder die Sinneswahrnehmungen ($\lambda_{1.2}$) noch die Meinungen/Vorstellungen ($\lambda_{2.1}$) von uns wahr oder falsch (λ_4). Darum dürfe man diesen also auch nicht glauben/vertrauen ($-\lambda_3$), sondern man müsse meinungslos [ohne Vorstellung], neigungslos [ohne (Hin-und-her-)Schwanken] und unerschütterlich [ohne Hin-und-her-Pendeln/Zittern] sein (λ_5), während über jedes einzelne zu sagen sei, daß es nicht eher/mehr ist ($\pm\lambda_1$) als nicht ist ($\pm\lambda_2$), als sowohl ist wie auch nicht ist ($\pm\lambda_3$), als weder ist noch nicht ist ($\pm\lambda_4$). Den sich derart Verhaltenden freilich ergibt sich, sagt Timon, zuerst Sprachlosigkeit/Verstummung, dann Unerschütterlichkeit/Unverwirrbarkeit, nach Ainesidemos hingegen Freude/Glückseligkeit (λ_5). … Wenn nun allerdings alles (λ_1) gleichermaßen ununterscheidbar/ununterschieden ist (λ_2) und deshalb nichts vermeint werden darf (λ_3), so dürfte sich auch dies nicht unterscheiden (λ_4), ich meine eben das Unterscheiden [$(\Lambda)=(\lambda_{1-4})$] oder Nicht-Unterscheiden [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$] und das Vermeinen [$(\Lambda)=(\lambda_{1-4})$] oder Nicht-Vermeinen [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$]. Wieso ist derartiges dann eher

als es nicht ist? Oder wie Timon sagte, warum ja und warum nein und warum dieses Warum selbst ($\pm\lambda_6$)?“[488]

Die Analogie zwischen den Gedanken Pyrrhon's, des als Akademischer Widerlegungsmeister in die Geschichte der Skepsis eingegangen Kenners und Wertschätzenden seiner Lehren, Arkesilaos von Pitane (315–241),[489] dessen späteren Nachfolgers Karneades von Kyrene (214–129) wiederum und der sich auf Pyrrhon berufenden, seine Argumentation jedoch nicht selten erheblich verzerrenden unabgeschlossenen Zétētik der Pyrrhoneer, zum weisheitlichen Verfahren der Mādhyamika-s ist derart auffällig, daß sie in der philosophischen Doxographie schon mehrmals thematisiert wurde und ich kann mich

---

[488] Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.2–4 (758c–d) … 14.18.7 (759b–c) ≈ ⟨ed./tr.⟩ F. Decleva Caizzi, Pirrone Testimonianze 53 (aus Aristokles), pp. 54–55 (letzterer Ausgabe fehlt der Satzteil zu Ainesidemos): *Púrrhōn 'o Ēleĩos· all' autòs mèn oudèn en graphêj kataléloipen, 'o dé ge mathētès autoũ Tímōn phēsì deĩn tòn méllonta eudaimonḗsein eis tría taũta blépein· prõton mén, 'opoĩa péphuke tà prágmata· deúteron dé, tína chrὲ trópon 'ēmãs pròs autà diakeĩsthai· teleutaĩon dé, tí periéstai toĩs 'oútōs échousi. Tà mèn oũn prágmatá phēsin outòn apophaínein ep' ísēs adiáphora kaì astáthmēta kaì anepíkrita, dià toũto mḗte tàs aisthḗseis 'ēmõn mḗte tàs dóxas alētheúein è pseúdesthai· dià toũto oũn mēdè pisteúein autaĩs deĩn, all' adoxástous kaì aklineĩs kaì ákradántous eĩnai, perì 'enòs 'ekástou légontas 'óti ou mãllon éstin è ouk éstin è kaì ésti kaì ouk éstin è oúte éstin oúte ouk éstin· toĩs méntoi ge diakeiménois 'oútō periésesthai Tímōn phēsì prõton mèn aphasían, épeita d' ataraxían, Ainēsídēmos d' 'ēdonḗn. … Éti ge mὲn ei ep' ísēs éstìn adiáphora pánta kaì dià toũto chrὲ mēdèn doxázein, ouk àn oudè taũta diaphéroi· légō dè tò diaphérein è mὲ diaphérein, kaì tò doxázein è mὲ doxázein. Tí gàr mãllon toiaũta éstin è ouk éstin; ḗ 'õs phēsi Tímōn, dià tí naì kaì dià tí où kaì autò tò dià tí dià tí;* Über meine Ordinalskalierung mag im einzelnen und in der Feinabstimmung gestritten werden, wie ich mit mir selbst darüber streite, um die ausgefeilte Graduierung wenigstens anzudeuten, habe ich sie dennoch gewagt. Einen entsprechenden skeptischen Aussagemehrkant, in diesem Falle einen Dreikant mit den Kanten eins, zwei und vier, überliefert Aulus Gellius, Noctes Atticae 11.V.4.

[489] Cf. A. Goedeckemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, p. 32^6 (mit Nachweisen antiker Textstellen).

hier der Feststellung anschließen, daß die Ähnlichkeit zwischen dem Madhyamaka samt verwandten buddhistischen Lehren und Pyrrhon wie der Akademischen Skepsis bemerkenswert, ja frappant ist.[490] Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß viele Argumente der pyrrhoneischen Skepsis, wie sie durch die uns bekannten beiden Hauptvertreter Ainesidemos aus Knossos (1. Jh.) und Sextos Empeirikos überliefert ist, der logischen Stimmigkeit entbehren und sie somit hinter dem rationalen Standard der Akademischen Skepsis, gegen die sie eifrig, doch vergeblich polemisiert, und des Madhyamaka um einiges zurückbleibt. Doch betont die hier vorgestellte Auslegung einen völlig anderen Aspekt der Skepsis, bei dem die angedeutete Kritik nicht relevant ist und der bei allen bisher verfaßten Darstellungen und Auslegungen keine Beachtung gefunden hat: nämlich die Reflexions-Stufung des Pyrrhonismus.

Wenn man betreffs der Logik der pyrrhoneischen Argumentationsweise also festhält, daß diese „.. aus gewissen Gründen dem berühmten methodischen Standpunkt von Nāgārjuna gleichen dürfte, sofern der indische Denker durch ein ähnliches Argument all unsere Urteile als von gleicher logischer Gültigkeit, oder in der Folge, Ungültigkeit, zu erweisen suchte, und daß aufgrund der grundlegenden Reflexion, daß alle Urteile in ihrem Grundmuster am Prinzip der Identität oder des ausgeschlossenen Widerspruchs teilhaben, die Denegation genau dieses Prinzips ebenso all diese Urteile zum Verschwinden bringen muß.“[491], dann besagt das nicht, wie der zitierte Autor

---

[490] Cf. E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, 1.218–220 (Buddhist Philosophy and its European Parallels); H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, Personenregister, s.vv. Arkesilaos, Karneades; Nennung und Einschätzung der vorliegenden Forschungsliteratur in idem, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 495–562; dort auch weitere Erörterungen von *ou mãllon* und *catuṣkoṭi*.

[491] H. Holz, Ost und West als Frage struktologischer Hermeneutik, p. 105 (Negativity and Dialectics from a Logical Point of View: 7th Century

blasiert verkündet, daß antike indische und griechische Aporetiker denselben Fehler begangen hätten, sondern daß gegenwärtige Logiktheoretiker die Logik zwar beherrschen mögen, doch deren Bildeprinzipien metatheoretisch nicht zu durchdringen vermögen, wozu wir noch kommen werden.

Stringent argumentiert, wird das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs durch die Demonstration der Gleich(un)gültigkeit aller Aussagen weder verneint noch aufgehoben, im Gegenteil wird durch eben die Berufung auf seine Gültigkeit und durch seine Anwendung, d.h. es bejahend und in Vollzug setzend, also kategorisch und apodiktisch, eindeutig und widerspruchsfrei aufgewiesen, daß es selbst unzureichend ist, das in den Sätzen Gemeinte oder Vergegenständlichte in diesen voll und ganz fassen und halten zu können und es im ekto-logischen Bereich weder gültig noch ungültig, da ohne Belang ist. Das heißt, daß das Noematische (die kognitiven Gehalte) in der Noesis (Kognition als Vorgang und durch das Kognitionsorgan eines Erkennenden vollzogen) nicht restlos aufgeht und nur durch Einstellung dieser bzw. Stillegung aller psychisch-mentalen Abläufe die unvermeidliche, sich durch ins Extreme getriebene Logik ergebende scheinbare Unlogik oder Paradoxie (man erinnere sich an die oben zitierte, von einem Logikspezialisten ausgesprochene allgemeine Moral: „Paradoxien entstehen nur für den, der reflektieren kann, aber die Stufen nicht unterscheiden kann.“) zu vermeiden ist: wo kein Spruch, da kein (zu vermeidender) Widerspruch. „Nāgārjuna’s Genius lag darin, daß er eine radikal rationale Dialektik entwickelte, um zu demonstrieren, daß wenn wir die naive egomentale Logik der Identität für bare Münze nähmen und mit unerträglicher Strenge und unfehlbarer logischer Kritik ausspielten, sie sich

---

Buddhism of China Compared with Pyrrho and Nicholas of Cusa); der Terminus „denegation“ steht im englischen Original, vermutlich für denial, obwohl er im modernen Englisch oder Deutsch nicht üblich ist.

selbst dekonstruieren und ihre innere Absurdität wie Inkohärenz offenbaren würde. Seine große ›Karika‹ ist ein globaler Klassiker analytischer Kritik von höchstem Rang, in der er seine radikale »Vierfache Negation« einsetzt: »Nicht P«, »Nicht nicht-P«, »Nicht P-und-nicht-P« und »Nicht P-oder-nicht-P«. Indem er seine radikale Methode schonungslos ausspielt, hilft er uns, die Implosion und radikale Dekonstruktion des egomentalen »rationalen« Raumes zu erfahren.“[492]

Wenn sich das Denken durch Mißachtung und Verletzung, Negation oder meinetwegen auch Widerlegung seiner eigenen Funktionsbedingungen selbst zum Verschwinden bringen oder zerstören könnte, dann wäre es in der Tat ganz leicht, ein Weiser oder Erleuchteter zu werden, und so mancher wäre es sogar wider Erwarten oder wider Willen geworden. Da der vorletzt zitierte, die Pyrrhonik und das Madhyamaka der Verletzung der Denkgesetze bezichtigende europäische Philosophiewissenschaftler die (Meta-)Ebenen der Dialektik Nāgārjuna's (wie der Pyrrhoneer) nicht durchgangen zu sein und durchdrungen zu haben scheint – neben einem falschen Verständnis vom Leistungssinn der Logik bzw. der Denkregeln und text- wie sprachanalytischen Mißverständnissen die häufigste Ursache übrigens für unangebrachte Kritik am Madhyamaka von seiten der Logik –, muß er ihn nicht nur der Übertretung der Denkgesetze[493] wie der „Sophismatik“ und „In-Zweifel-Ziehung“

[492] A. K. Gangadean, Meditations of Global First Philosophy, pp. 27–28; cf. o.c., p. 298.

[493] Darauf werde ich später unter Heranziehung von Fachliteratur nochmals kurz zurückkommen. Von einem meiner ehemaligen Studenten wurde ich auf einen wirklich extravaganten Beitrag diesbezüglich aufmerksam gemacht: A. Sion, Buddhist Illogic, in dem elf angebliche logische Trugschlüsse Nāgārjunascher Logikanwendung aufgelistet und erläutert sind.

bezichtigen,[494] sondern ihm unter der natürlich ‚wissenschaftlich wertfreien' Rubrik „barer Unsinn" auch irrige Ansichten unterstellen, wonach der Grundlagentheoretiker des Mahāyāna in der Tendenz „schon kein Fall mehr der Philosophie, sondern ein solcher für die Psychiatrie"[495] sei. Damit aber nicht genug. Indem der hier zu Wort kommende Gelehrte in der Dialektik, der „Methode des absoluten 'Über hinaus'" Platon's und des Neuplatonismus, unter dem Titel »Theologia negativa« auch des christlichen, richtigerweise eine entfernte Ähnlichkeit zum logischen Verfahren Nāgārjuna's entdeckt,[496] ist konstatiert, daß auch die Vertreter des Hauptteils und wesentlichen Aspekts der antiken abendländisch-europäischen Philosophietradition Fälle für die Psychiatrie sind! Dieses avantgardistische Forschungsergebnis katapultiert nicht nur das Verständnis von einer der tiefsinnigsten und denkerisch ausgefeiltesten Traditionslinien abendländischen Denkens, von welcher man seit einigen Jahrzehnten konstatieren zu können meinte, daß es unter der Rubrik der »Ungeschriebenen Lehre« ihres Stifters Platon ein überaus hohes wissenschaftliches Niveau erreicht habe, sondern auch die interkulturelle und transkulturell-vergleichende Philosophiewissenschaft, der man bisher nur das Gegenteil davon attestieren kann, geradezu in eine andere Dimension

---

[494] Cf. H. Holz, Ost und West als Frage struktologischer Hermeneutik, pp. 79–97 (Sophismatik bei Nagárjuna, Montaigne und im Dekonstruktionismus); ein bedauernswertes Beispiel völligen Verkennens der Skepsis, Projizierens dieses in das Madhyamaka und anschließender Widerlegung dieses unzulässig Unterschobenen liegt vor in dem Aufsatz von S. Biderman, The Sceptic's Dilemma: An Indian Version.

[495] Cf. H. Holz, Ost und West als Frage struktologischer Hermeneutik, p. 83[173] (Sophismatik bei Nagárjuna, Montaigne und im Dekonstruktionismus).

[496] Cf. H. Holz, Ost und West als Frage struktologischer Hermeneutik, pp. 85–86 (Sophismatik bei Nagárjuna, Montaigne und im Dekonstruktionismus).

und an einen undenkbaren neuen Ausgangspunkt. Applaus, Applaus!

Ich kann dieser epochalen Attacke auf die platoni(sti)sche Philosophie sogar noch Munition liefern, liegt doch das Meinen oder Vorstellen (*dóxa*) bzw. Gemeintes oder Vorgestelltes (*doxastón*), d.h. das sinnlich wahrgenommene Gegenständliche (*'oratón*) zusammen mit seinen kognitiv-volitional-affektiven seelischen Repräsentanten bei Platon bekanntlich „in der Mitte zwischen lauter Seiendem (λ_1) und gänzlich Nichtseiendem (λ_2), … hat Anteil an beidem, am Sein und Nichtsein (λ_3), und darf richtigerweise keines von beiden lupenrein genannt werden (λ_4). … Jedes einzelne also des Vielen, ist es denn eher als es nicht ist (*Póteron oũn ésti mãllon è ouk éstin*) das (*toũto*), was irgendwer sagen könnte, daß es ist? … Dieses ist nämlich zweideutig/mehrdeutig/neutral [Oder: Dieses steht nämlich in der Mitte zwischen mehrerem/beidem] (*epamphoterízein*) und es kann von keinem desselben mit Bestimmtheit gedacht werden: weder Sein (*oút' eĩnai*) ($-\lambda_1$) noch Nichtsein (*oúte mè eĩnai*) ($-\lambda_2$), noch beides (*oúte amphótera*) ($-\lambda_3$), noch keines von beiden (*oúte oudéteron*) ($-\lambda_4$)."[497] (Mé-)Ontologisches Zwischen

[497] Platon, Politeia 478d1–e7 … 479b9–c5 (mit je einer Auslassung): *metaxù keĩsthai toũ eilikrinõs óntos te kaì pántōs mè óntos … tò amphotérōn metéchon, toũ eĩnai te kaì mè eĩnai, kaì oudéteron eilikrinès orthõs àn prosagoreuómenon. … Póteron oũn ésti mãllon è ouk éstin 'ékaston tõn pollõn toũto 'ò án tis phẽj autò eĩnai; … kaì gàr taũta epamphoterízein, kaì oút' eĩnai oúte mè eĩnai oudèn autõn dunatòn pagíōs noẽsai, oúte amphótera oúte oudéteron.* Alternative Übersetzung: „… Dieses ist nämlich zweideutig/mehrdeutig/neutral [Oder: Dieses steht nämlich in der Mitte zwischen mehrerem/beidem] und es kann von keinem desselben mit Bestimmtheit gedacht werden: weder daß es ist (*oút' eĩnai*) ($-\lambda_1$) noch daß es nicht ist (*oúte mè eĩnai*) ($-\lambda_2$), noch beides (*oúte amphótera*) ($-\lambda_3$), noch keines von beiden (*oúte oudéteron*) ($-\lambda_4$)." Einen Vergleich zwischen der *catuṣkoṭi* und der Anordnungsform der Hypothesen des ›Parmenides-Dialogs‹ von Platon zieht D. A. Dilworth, Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides,* ohne das hier vorgestellte und andere Näherungsformen des Tetralemmas von Platon zu nennen und dem Sinn seiner Dialektik zu

(*metaxù keĩsthai* / *madhya*) des Plural-Einzelnen (*'ékaston tõn pollõn toũto* / *dharmāḥ*) – ist das nicht etwa der extra-buddhistische Extrem-Mittelweg der Alten Akademie?

Bei dem übersetzten und zitierten Passus handelt es sich um den nach dem gegenwärtig fundiertesten, in meinen Schriften vorliegenden, doxographischen Forschungsstand ältesten perfekten positionierten und negierten Thesenvierkant, wie er so typisch ist für die Vollständigkeitsformulierung durch den Mittleren Weg Nāgārjuna's und in der hier vorliegenden Studie *anta-catuṣṭaya* (‚Vierender') genannt wurde. An dem Faktum, daß diese Erkenntnis nach wie vor notorisch ignoriert wird oder daß dort, wo sie erwähnt wird, ignoriert wird, an den Ort zu erinnern, an dem sie zur Erinnerung gebracht wird, läßt sich der Grad universalphilosophischer oder auch nur interkulturalphilosophischer Ernsthaftigkeit und Sachgemäßheit der derzeitigen Philosophiewissenschaft, welcher Couleur auch immer, ablesen.[498]

Mit dem zitierten Passus aus der ›Politeia‹ ist höchstwahrscheinlich auch das von der bisherigen Forschung nur

---

entsprechen.

[498] Aus H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, p. 460^{35-37}, geht hervor, daß ich auf diese äußerst wichtige Stelle in der ›Politeia‹ im Kontext des Madhyamaka durch die gar nicht hoch genug einzuschätzende Notiz von H. N. Randle, Indian Logic in the Early Schools, p. 63^{2}, und den Hinweis darauf in V. Fatone, The Philosophy of Nāgārjuna, p. 147 (Nachweis bei Fatone ist von p. 62 auf p. 63 zu korrigieren), aufmerksam wurde; erwähnt wird die Formel Platon's bei R. A. Mall, Zur buddhistischen Ethik ohne Theologie und Metaphysik oder Zum spirituell-humanistischen Ethos des Buddhismus, p. 90, einen Quellennachweis zu dieser für die westliche Philosophie geradezu revolutionären und für die Interkulturelle Philosophie ebenso umwälzenden Stelle, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus meinem Buch übernommen wurde, sucht man allerdings vergeblich. Die wenigen möglicherweise früheren Tetralemmata in der indischen Tradition, welche ich in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 348–354, nachweisen konnte, stellen demgegenüber nur Annäherungen an die Idealform dar.

scheinbar gelüftete Geheimnis um die Herkunft des Pyrrhonschen *ou-mãllon*-Tetralemmas preisgegeben: es braucht nicht aus Indien zu stammen, sondern dürfte, hier lasse ich mich aufgrund einer, wie man in der Jurisprudenz zu sagen pflegt, ziemlich eindeutigen Beweislage sogar zu einer historio-doxographischen Aussage hinreißen, durch minimale Wortumstellungen aus der Satz- und Setzungssequenz des ‚göttlichen' Platon, wie sie von mir mit kürzeren Auslassungen soeben wiedergegeben wurde, konstruiert worden sein.

4 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, *catuṣkoṭi,* Zwei-/Vierfach-Wahrheit

Erörtert man die Über–Legungen des betrachteten Verses der ›Kārikā‹ unter dem Gesichtspunkt des sich aus der Schrittfolge der Reflexion ergebenden Ineinandergreifens von Form und Inhalt, eine Erweiterung des bisher Gesagten unter geändertem Blickwinkel, dann läßt sich der allgemeine Thesenvierkant, der ja in Reinform nur die Kombination von puren Setzungsmodi, abstrahiert von allen kategorialen Bestimmungen repräsentiert,

(λ_1)	entweder	ist
(λ_2)	oder	ist nicht
(λ_3)	sowohl (entweder) als auch (oder)	ist und ist nicht
(λ_4)	weder (entweder) noch (oder)	ist nicht und ist nicht nicht,

damit folgendermaßen in Verbindung bringen.

Entweder (λ_1): Das bedingt Entstehende, Benennbare oder der Gegenstand des Wissens, die aus dem ›Hymnus an den Undenkbaren‹ bereits zitierte ganze Welt (*jagat sarvam*),[1] mit dem ersten Extrem, dem Seienden (*sat/bhāva*). Darunter ist die gegenständliche Grundlage (*vastu*) zu subsumieren, auf der das dreifache Anhaften, die drei Verdorbenheiten, Urübel oder Befleckungen (*kleśa*) basieren, welche im vorstellenden Denken sechsfach, nämlich als die mentalen Gehalte/Gegenstände, Phänomene oder Noemata (*dharmāḥ*) und die fünf Sinneseindrücke von Gestalt (*rūpa*), Ton (*śabda*), Geschmack (*rasa*), Berührung (*sparśa*) und Geruch (*gandha*) (kraft Vorstellung)

[1] Cf. Nāgārjuna, Acintya-Stava 35–36.

unterschieden werden (*vikalpyate*), ihrem Wesen nach jedoch abgehoben (*kevalāḥ*), einem Luftschloß, einer Fata Morgana, einem Traumgebilde gleich sind.[2] Im Plotinschen Hypostasenmodell wird die entsprechende Funktion von den der unentrinnbaren Kausalität und der Bedingtheit unterworfenen Gegenständen erfüllt, den sinnlichen und körperhaften Dingen (*prágmata*), die durch begriffs-, gestalt- oder formhafte psychomentale In–formationseinheiten, die *lógoi, eĩdē* und *morphaí,* in die Materie (*'úlē*) eingeprägt sind und von dieser Trägersubstanz eine gewisse Zeit lang scheinbar stabil gehalten werden. Da wir uns auf der Ausgangsebene befinden, ist die Differenzierung von Form und Inhalt hier ohne weitere Erläuterung einsichtig: Inhalt.

Oder (λ_2): Während das Wahr–Genommene also Inhalt ist, Seiendes (objektspezifisch), ist das ihm Entgegengesetzte Form (subjektspezifisch), das Vorstellungs- und Begriffswissen; auch das ging bereits aus einem erwähnten Lobgesang Nāgārjuna's hervor, in dem die ganze Welt als Name/Begriff/Geist (*nāma*) auf den Begriff gebracht wurde. Die Benennung für dieses Inhalts- und Substanzlose ist »Leere«; zweites Extrem: Nichtaussich-, Nichtansich-, Nichtseiendes (*asat/abhāva*). Die Bezeichnung ist das, was als Bezeichnendes gerade nicht (*a-*) Bezeichnetes oder Bezeichenbares ist (*-sat/-bhāva*).

Damit hier niemand auf die Idee kommt, mir zu unterstellen, hier gänzlich Neues zu verkünden, möchte ich anläßlich der soeben explizierten Reflexionsebenen zum Vergleich auf

---

[2] Cf. Nāgārjuna, MMK 23.7–8: *rūpa-śabda-rasa-sparśā gandhā dharmāś ca ṣaḍ-vidham | vastu rāgasya dveṣasya mohasya ca vikalpyate ‖ rūpa-śabda-rasa-sparśā gandhā dharmāś ca kevalāḥ | gandharvanagara-ākārā marīci-svapna-saṃnibhāḥ ‖*. Anstelle von *doṣasya* lese ich hier der traditionellen Formelhaftigkeit und ›MMK 23.1‹ wegen *dveṣasya,* cf. K. Meisig, Vorwort des Herausgebers zu B. Weber-Brosamer / D. M. Back, Die Philosophie der Leere, p. XI, und letztere, o.c., p. 85[108] (bibliographische Daten in der Literaturliste unter Nāgārjuna).

Nicolaus Cusanus verweisen, die beiden unteren der »Vier Einheiten« (*quattuor unitates*) seiner Grundprinzipien-Lehre. Während er zur untersten, der sinnlichen und körperlichen (*Sensibilis corporalisve*) festhält: die Sinne verneinen nicht, sondern affirmieren nur, daß das Sinnliche ist, nicht aber, daß es dies oder jenes ist, und daß dem Bereich der Sensibilien jegliche Negation fremd und Nichtsein ist,[3] konstatiert er zur nächsthöheren, der vernunfthaften Seele (*ratio/anima*), daß im rationalen Sprechen über Gott, dieser den Vernunftregeln unterworfen wird, wir in der rationalen Rede also ganz allgemein das eine affirmieren, das andere negieren und die kontradiktorischen Gegensätze disjunktiv anwenden.[4] „In der untersten Region der *Sinnlichkeit* gibt es überhaupt noch *keine Verneinung.* Das »nicht«, das unterscheidet und entgegensetzt, kommt erst durch den Verstand in die Erkenntnisbewegung hinein.“[5] Sowohl entweder als auch oder (λ_3): In ihrer Gegensätzlichkeit bleiben die Opposita jedoch aufeinander bezogen, d. h. relativ und folglich leer, weshalb es sich bei dem Begriff »Leere« nicht um eine apodiktische Wesensbestimmung oder Letztaussage (*pratijñā/dṛṣṭi*) mit dem materialen Gehalt Leere, Nichtsein,

---

[3] N. Cusanus, De coniecturis, 1.X, Philosophisch-theologische Schriften, 2.34/35: *Quapropter sensus ut sic non negat; negare enim discretionis est; tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc aut illud. … ab hac ipsa sensibilium regione omnis alienata est negatio, atque non esse; …*

[4] N. Cusanus, De coniecturis, 1.X, Philosophisch-theologische Schriften, 2.36/37: *cum de Deo nos homines rationales loquimur, regulis rationis Deum subiicimus, ut alia de Deo affirmemus, alia negemus et opposita contradictoria disiunctive applicemus.*

[5] J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, p. 44; der Autor gibt hier nach weitverbreiteter moderner Untugend original *ratio* mit „Verstand“, nicht, wie ursprünglich richtig, mit „Vernunft“ wieder; cf. die ausführliche Tabelle der vierstufigen Grundgedanken bzw. Hauptkategorien der Mutmaßungskunst (Ars coniecturalis) des Cusaners o. c., p. 42.

Nichts (*asat*/*abhāva*) handeln kann. Da re–flektierend erkannt wird, daß der Begriffsinhalt (Relativität) auf die Begriffsform (= Absolutheit der Gültigkeitsforderung) zurückwirken und unter einem strikten Wahrheitsanspruch zur Absurdität eines essentiellen (seienden oder existierenden) Nihil (*asat*/*abhāva*) führen muß, ist die »Leere« als Begriff eben selbst dem eigenen, von ihr gemeinten Inhalt, unterzuordnen und als nichtansichseiend, kompromißlos gesprochen, als nichtseiend, zu charakterisieren, was gemäß dem Wechsel von Inhalt und Form aufgrund unseres selbstreferentiellen Gedankengangs gar nicht anders zu erwarten ist: Leerheit der Leere (*śūnyatā-śūnyatā*), ich nenne sie verschärfend einmal Nichtheit des Nichts (*asad-asat*) und deute damit an, daß in unserem Falle das Nichts oder Nichtseiende, als »nichts«, »nicht(s) an sich Seiendes« oder Nichtiges, also nicht als absurdes, substantiviertes, absolutes, nihilistisches Nichts verstanden, denselben konsequentialistischen Dienst tut wie die Leere, was Nāgārjuna in etlichen Argumentationsgängen denn ja auch ad verbum demonstriert und die Übersetzter von Madhyamaka-Texten ins Chinesische in der Gleichsetzung von 空 *kōng* (Leere, Leerheit, leer, bloß) und 無 *wú* (nicht(s), nichtseiend, Nichts) für selbstverständlich erachteten. Andersherum ausgedrückt: nur unter der Bedingung von Ansichseiendem könnte Nichts(ein) oder Nichtansichsein als Nichtansichseiendheit oder Leerheit vollgültig festgeschrieben werden. „Wenn irgend etwas Nichtleeres wäre, wäre auch irgend etwas Leeres möglich; nicht ist jedoch irgend etwas Nichtleeres, um wieviel weniger wird [dann] Leeres sein.“[6] Wo also kein Leeres (*śūnyam*) als solches, dort auch keine Leere (*śūnyatā*) als solche. Bezogen auf unseren Ausgangspunkt von Form und Inhalt des Erkennens kann das nur heißen: „Ohne erkannt zu werden, kein Erkennbares; ohne

[6] Nāgārjuna, MMK 13.7: *yady-aśūnyaṃ bhavet kiṃcit syāc-chūnyam-api kiṃcana | na kiṃcid-asty-aśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati ||*.

dieses auch keine Erkenntnis. Deshalb sagtest du: Erkenntnis und Erkennbares sind nicht an/aus sich.“[7]

Nach der nächsten Reflexionsschleife, von der ersten Metaebene aus bedacht, ist das Verhältnis von Inhalt und Form umgekehrt. Inhalt ist nun die Form »Leere« oder »Nichtsein«, Form das Wissen oder der Begriff davon, daß es sich eben nur um eine leere oder nichtseiende Form mit dem Inhalt »Leere« oder »Nichtsein« handelt. Das Wissen, die Bezeichnung = Form/*nāma* erster Ordnung (subjektiv-noetischer Pol) wird zum Gewußten, Bezeichneten = Inhalt/*rūpa* zweiter Ordnung (objektiv-noematischer Pol). Wissen als Form (Gestalt) wird durch Nach-Denken oder Re-Flexion zum Gewußten und ist ‚sich' auf diese Weise selbst Gegenstand (Gehalt), wobei von einem Sich genau genommen nicht gesprochen werden kann, weil sich der gegenwärtige Denkakt auf ein Objektiviertes, Qualifiziertes bezieht, nämlich Gedachtes eines bereits vollzogenen Denkakts. Das wird später auch noch mit einem Fichte-Zitat dokumentiert.

Der andeutende, meta-phorische Ausdruck stellt, indem er die Wahrheit über die Leere (*śūnyatā/asat/abhāva*) und das Leere (*śūnyam/sat/bhāva*) in einem faßt, in ersterem Falle direkt, in zweiterem indirekt, die Vermittlung dieser im und als Wissen dar, ist nach der Reflexionslogik von ›MMK 24.18‹ das Wissen um die leere, nichtseiende, durch Relationalität bedingte Koinzidenz oder Indifferenz beider (*sad-asat/bhāva-abhāva*), von Bezeichnung (*prajñapti/asat*) und Bezeichnetem/Bezeichenbarem (*prajñāta/upādāna/sat/bhāva*) im Bezeichnen bzw. Wissen (Geist). Exakt ist er leere Bezeichnung für die leere Bezeichnung von reflektorisch entleertem Bezeichenbarem und vereinigt auf diese Weise die Gegensätze: sowohl er selbst als auch – um es im hegelianisierenden Jargon zu formulieren,

---

[7] Nāgārjuna, Lokātīta-Stava 10: *ajñāyamānaṃ na jñeyaṃ vijñānaṃ tad vinā na ca | tasmāt svabhāvato na sto jñāna-jñeye tvam ūcivān ‖*.

ohne Forschungsintention und -ergebnis der Dreischrittdialektik in letzter Hinsicht zu teilen – in Gegenüberstellung seiner zu seinem Gegenstand das andere und das ganz andere seiner selbst zu sein. Im sogenannten Deutschen Idealismus nach Immanuel Kant (1724–1804) spricht man anläßlich des entsprechenden Gliedes des Geistorganismus ganz allgemein vom Subjekt-Objekt oder dem an sich für sich oder an und für sich seienden Geist. Wir setzen unserem Schema entsprechend den dritten Thesenmodus, das Sowohl–Als-auch von Seiend-Nichtseiendem (*sad-asat/bhāva-abhāva*) (λ_3).

Es handelt sich, ich kann, auch wenn es grotesk klingt, nicht umhin, es unverhohlen auszusprechen, es handelt sich hierbei um eine absolute, eine irrelative Relation, eine bloße Vermittlung, die eigentlich nicht(s) vermittelt, ein Zwischen, entweder inmitten eines Un–Mittelbaren, das in seiner Selbigkeit keiner Vermittlung bedarf und diese dennoch in sich trägt (Identität von Differentem) oder inmitten eines Un-Vermittelbaren, das in seiner Andersheit keine Vermittlung zuläßt und trotzdem je schon vermittelt ist (Differenz von Indentischem), und damit um ein Durch-Einander, die Idee der Relation an sich, Reinform des über sich aufgeklärten Selbst- oder Sichbewußtseins: das Selbst oder Sich als bloßes Verhältnis von sich selbst zu sich selbst und gemäß dem Aufbau einer De–finition, von Indefinitem zu Indefinitem (= Indifferenz), das sich als begriffenes (objektiviertes) = Ich in das wissende Selbst und das gewußte Selbst differenziert hat.

Die symbolische, analoge, meta–phorische, als-ob-artige, indikative, bezügliche, referentielle, begriffene, verstandene, erfaßte (*upādāya*) Belehrung, Bekanntmachung, Information, Beschreibung, Bezeichnung, Idee respektive der solcherart gekennzeichnete Name, Gedanke oder Begriff (*prajñapti*), so das jeweils philosophisch relevante Bedeutungsspektrum der zwei zur Debatte stehenden Sanskrittermini (*prajñaptir-upādāya*) von ›MMK 24.18‹, ist Inbegriff des Wissens über sich selbst,

daß Wißbares bloß Wißbares ist, nichts sonst, Wissender/Subjekt (*jñātṛ*) und Wißbares/Objekt (*jñeya*) nur wechselseitig oder durch–einander im Wissen (*jñāna*) gewußt werden, wenn man es überspitzt sagen will, der Phantasie, wenn solide, dem Geist, vorkommen (*vijñāna*/(*vi-*)*kalpa*/*paratantra*), von Wissenstranszendentem, z. B. einer realistisch-materialistischen, unabhängigen Welt oder Dingen an sich zu reden folglich Widersinn ist. Darin liegt denn auch die Signifikanz der Nur-Geist-Lehre (*citta-*/*vijñāna-mātra*) des Vijñānavāda, die in das späte indische Madhyamaka, so z. B. durch die Denkerpersönlichkeit Śāntarakṣita, nicht zu Unrecht (wieder) Eingang gefunden hat. Das als und im Geist von selbst Geltende, Gültigkeit oder Evidenz als solche, kann und muß seine Begründung nicht aus anderem schöpfen, es ist vielmehr dasjenige, das sie ‚verleiht'. „Doch Ursache und Wirkung sind nur im Nur-Geist (*shes pa 'ba' zhig* / *vijñāna-eva*); was auch immer aus sich selbst gilt, das hat seinen Sitz im Geist."[8]

„In Nāgārjuna's System haben wir aufgezeigt, daß die zwei Wahrheiten implizit die Existenz eines ontologisch unbestimmten Existenzbereichs nahelegen. Demzufolge ist Nāgārjuna vor einem Nihilismus-Vorwurf sicher. Bhāvaviveka schließt sich nicht unerwartet diesbezüglich seinem Meister an. Die Funktionsweise der Drei-Naturen-Lehre des Yogācāra spiegelt das genau wider, während der einzige Unterschied darin besteht, daß der Mittelterminus (falls wir uns so darauf beziehen dürfen) explizit enthalten ist. Dies macht bei genauer Prüfung

[8] Śāntarakṣita, Madhyamakālaṅkāra 91, ⟨ed./tr.⟩ M. Ichigō (1989), pp. 220/221: *rgyu dang 'bras bur gyur pa yang // shes pa 'ba' zhig kho na ste // rang gis grub pa gang yin pa // de ni shes par gnas pa yin //*. „Ursache und Wirkung" können hier nur in ihrer ideellen Form gemeint sein. Übersetzungen: J. Blumenthal, The Ornament of the Middle Way, pp. 169–170 (mit Autokommentar), 245, 284 (mit Kommentar von Gyel-tsab); J. Mipham, The Adornment of the Middle Way. Shantarakshita's *Madhyamakalankara,* pp. 361–362, commentary.

keinen Unterschied, obwohl es die Tendenz enthält, den Yogācāra dem unvertretbaren Vorwurf auszusetzen, eine positive Beschreibung der Realität zu vertreten."[9] Der Bereich der Indetermination/Aoristie, das zur Erläuterung, ist dadurch gekennzeichnet, daß er eine Einheit polarer Entgegensetzungen aufgrund von deren gegenseitigen Durchdringung bildet. Was es diesbezüglich mit der *aóristos duás,* der Unbestimmten Zweiheit, in der Geistmetaphysik des Platonismus auf sich hat, werde ich im entsprechenden Teilband der nächsten Abteilung ausführen.

Auf den geistigen Konstitutionsbedingungen von Realität beruht, daß alles Gegenständliche im Bereich des Sensualen und alles Vergegenständlichte in der Sphäre des Mentalen unmerklich die Leerform zirkulärer Selbsterkenntnis, das Nichtansich des Sich-selbst-Bewußtseins an sich haben muß, wessen man allerdings nur dann gewahr wird, wenn man re–flektiert, den Selbstbezug durch Fremdbezug, durch Objektivierung im (Begriffs-)Wissen, das Objektivierte also, herstellt. Die vom Ārya letztlich „nichtseiend" genannte Diskursivität, Vorstellung, Einbildung oder Gedankenkonstruktion" (*kalpanā .. asatī*) tritt im rein sophologischen, existentiell-transformativen

---

[9] I. C. Harris, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism, p. 131; cf. o.c., pp. 129–131; der logische Aufweis des „ontologisch unbestimmten Existenzbereichs" von o.c., pp. 25–43, bei welchem Nāgārjuna zugesprochen wird, auch die sogenannte relative Negation (*paryudāsa-pratiṣedha*) zu benutzen, doch inkonsistent zu argumentieren, ist im Detail nicht stringent und allein schon wegen fehlender metatheoretischer Ausrichtung ungenügend, wenn auch das Resultat am Ende stimmt; das angesprochene Philosophem vom unbestimmten Mittelbereich stammt von M. D. Eckel, Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the *Prajñāpradīpa,* pp. 25–44, wo dieser ohne Inanspruchnahme von Logik quasi metatheoretisch als gleichzeitige An- und Abwesenheit demonstriert wird, was in tetralemmatischer Formelsprache mit »sowohl seiend als auch nichtseiend« (λ_3) auszudrücken wäre.

und behelfsmäßig idealistischen Virtualismus, Irrealismus oder Fiktionalismus (*māyā-vāda*) der Mādhyamika-s also wie das Begriffene und Zu-Begreifende, beides, und an dieses gebunden, durch die mysteriöse Magie von Wahrnehmungstrug, Sinnestäuschung, Vorstellungszauber, Scheinerkenntnis, Täuschung, Einbildung, Illusion, Halluzination oder Phantasmagorie (*māyā*),[10] insofern jenseits aller Letzterklärbarkeit (λ_4) und auf diese Weise letzterklärt (λ_3), „weder aus sich noch aus anderem, noch aus beidem, und auch nicht unverursacht/grundlos (*ahetutaḥ*) (–Λ)“[11] – oder (gemäß der Nähe des vierten Lemmas zum negierten Tetralemma) gerade grundlos bzw. unverursacht (*ajāti*/*anutpāda*) – in Erscheinung.

„Die Beschreibung der Wirklichkeit als »Nur-Begreifen« in der ŚS [›Śūnyatā-Saptati‹] ist höchst bedeutsam. Es müßte uns an Vasubandhu's Feststellung am Anfang seiner *Viṃśatikā* erinnern: »Im Mahāyāna werden diese drei Welten als bloße Gebilde des Bewußtseins nachgewiesen« (*mahāyāne traidhātukaṃ vijñaptimātraṃ vyavasthāpyate*). ŚS 61 ist ebenso *Madhyāntavibhāga* 1.3 und 1.6 und *Trisvabhāvanirdeśa* 36

[10] Zu *māyā* und verwandten, hier relevanten Konzepten, cf. idem, o.c. 7.34; 23.9; idem, Lokātīta-Stava 3–4; 17–20; 24; idem, Niraupamya-Stava 14; idem, Acintya-Stava 4–5; 7; 18; 24–27; 29–30; 33; 47–48; 51; Āryadeva, Catuḥśataka 13.25, ⟨ed.⟩ K. Lang, p. 124; S. Yamaguchi, Index to the Prasannapadā Madhyamaka-Vṛtti, Part One: Sanskrit-Tibetan, s.vv. *marīci, māyā, pratibimba, svapna, timira,* und weiteren Begriffen für Illusion, Wahn und Blendwerk; Allegationen zum Phantomcharakter der Wirklichkeit in der Prajñāpāramitā-Literatur finden sich bei E. Conze, Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, pp. 96–100, §§ 83–88 (Nachweise o.c., pp. 128–129).

[11] Cf. Nāgārjuna, MMK 1.1: „Weder aus sich selbst noch auch aus anderem, noch aus den zweien [zusammen] und auch nicht grundlos entstanden sind irgendwann irgendwo irgendwelche Seienden evident/existent.“ (*na svato na-api parato na dvābhyāṃ na-apy-ahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana* ‖). Wörtliche Pāli-Vorlage: Saṃyutta-Nikāya 12.67.3–24, ⟨ed.⟩ L. Feer, 2.112–114, cf. T. E. Vetter, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, pp. 98–101.

auffallend ähnlich. Einige Leser werden möglicherweise beunruhigt darüber sein, daß sich Nāgārjuna in einen Yogācārin verwandelt hat. … In einer kommenden Veröffentlichung will ich eine komplementäre Diskussion liefern, die zeigen wird, daß Vasubandhu eine Art Mādhyamika war. Meiner Meinung nach teilten Madhyamaka und Yogācāra in ihren früheren Entwicklungsstufen eine sehr ähnliche Intuition über die Wirklichkeit, indem sie sie als eine leere Vorstellung verstanden, die durch bewußte und unbewußte Prozesse der Verbegrifflichung bestimmt wurde. … Die Dialektik der Leere zeigt die Dinge als eine Art »wirkliche Illusion«."[12]

Möge doch irgendwer einmal unter Inanspruchnahme von Verstand, nicht nur von Vernunft oder gar Meinung, bestreiten, daß Ārya Nāgārjuna's Māyāvāda im Kontext seiner Vorstellungs-, Begriffs- und Bewußtseinslehre Äquivalenzen zum Vijñānavāda, aufweist! Wie dort Name oder Begriff, Geist oder Vorstellen den Wahn und Spuk einer vermeintlich realen Welt auf magische Weise hervorzaubern, so bei Vasubandhu der Speichergeist (*ālaya-vijñāna*), Reifung/Entwicklung/Wirkung (*vipāka*) und Bezüglichkeit (*paratantra*). Vergleichbares im Vedānta: der dritte Fuß (*tṛtīyaḥ pādaḥ*) des Ātman-Brahman, Geist oder Bewußtheit (*prājña*), der Herr des Alls (*sarva-īśvara*), Schoß von allem (*yoniḥ sarvasya*) und Entstehen wie Vergehen der Wesen (*prabhava-apyayau hi bhūtānām*).[13] Im Advaita Śaṅkarāchārya's hat Māyā nicht zufällig die beiden Hauptfunktionen von Projektion (*vikṣepa*) und Verbergung

---

[12] E. Shulman, Creative Ignorance, pp. 166–168, meine erläuternde Ergänzung in eckigen Klammern. Was der zitierte Autor nur unter Heranziehung von Nāgārjuna's Traktaten ›Śūnyatāsaptati‹ und ›Yuktiṣaṣṭikā‹, beide großteils leider nur noch in Tibetisch verfügbar, deutlich machen zu können sucht, geht nach reflexionsstruktureller Lesart allein schon aus »MMK« 24.10 und 24.18 hervor.

[13] Cf. Māṇḍūkya-Upaniṣad 5–6, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 20.

(*āvaraṇa*), ist das nicht-manifeste (*avyakta*), von Īśvara, dem personalen Herrgott, dem Schöpfer (Brahmā), Erhalter (Viṣṇu) und Zerstörer (Śiva) des Kosmos, der Totalität, Seele der Seelen und Seele der Natur abhängige Entäußerungsvermögen (*śakti*) Brahman's und wird mit Hilfe einer Terminologie benannt, die zu einem beträchtlichen Teil auch im Mahāyāna zu finden, weil aus diesem übernommen, ist. „Bei Śaṅkara sind viele Passus zu finden, die exakt mit etwelchen buddhistischen Schriften verglichen werden können."[14] Mit dem stimmt im Platonismus ziemlich genau der in drei Phasen, Hervorgehen (*próodos*), Zurückwendung (*epistrophḗ*) und Bleiben (*mónē*) gegliederte Noũs/Intellectus, annähernd mitunter auch der Lógos, überein.

Das, worum es sich hier handelt, nannten die Philosophen des antiken Griechenland, insbesondere die Pyrrhoniker innerhalb der gestrafften Tropen, der fünf von Agrippa dem Skeptiker, eine Di–allele, einen wechselseitigen Schluß, in unserem Falle wohl am besten mit engl. *short circuit,* Zirkelkurzschluß, zu umschreiben. Auf Deutsch hieße diese Denkfigur wörtlich aus dem Griechischen übersetzt »Durch–Ein/Ander«. „Als Urbegriff drückt das Durcheinander die geheime ursprüngliche Struktur des Begriffs aus und damit auch die Struktur des Argumentierens."[15] Und in der Tat spricht Fichte exakt in dem Zusammenhang des „absoluten Wissens" oder „Urbegriffs" von Durchsichtigkeit, Selbsterkenntnis, Durchdringlichkeit,

---

[14] C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 277; die dem Zitat vorhergehende Bestimmung von Māyā stellt ein Zusammenfassung von o.c., pp. 273–282, dar.

[15] B. D'Alfonso, Strategien zur Widerlegung des Skeptizismus in Fichtes Wissenschaftslehre 1804, Zweiter Vortrag, p. 177; cf. o.c., pp. 176–179; J. Widmann, Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens *nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804*[2], pp. 75–77.

vom Lichtcharakter, Subject-Object und Ich,[16] oder von der (Sich-)Durchdringung, Durchheit, vom Durch einander und Durcheinander (in der jeweiligen Absolut- oder Reinform), absoluten und lebendigen Durch.[17] „Zuförderst das Als der beiden {sc. von Seyn einerseits und Daseyn/Bewußtseyn, absolutem, reinem, unmittelbarem, lebendigem Denken/Wissen andrerseits} liefert nicht unmittelbar ihr Seyn: sondern es liefert nur, Was sie sind, ihre Beschreibung, und Charakteristik; es liefert sie im Bilde; und zwar liefert es – ein Gemischtes, sich durchdringendes, und gegenseitig sich bestimmendes Bild Beider; indem, jedes von den Beiden, zu begreifen und zu charakterisiren ist, nur Durch das zweite, daß es Nicht sey, was das andere ist, und umgekehrt, daß das andere Nicht sey, was Dieses ist. – Mit dieser Unterscheidung hebt nun das eigenliche Wissen und Bewußtseyn – wenn Sie wollen, und was dasselbe heißt: das Bilden, Beschreiben und Charakterisiren, mittelbare Erkennen, und Anerkennen, eben durch den Charakter und das Merkmal, an, und in diesem Unterscheiden liegt das eigentliche Grundprincip des Wissens. (Es ist reine Relation; die Relation zweier liegt aber durchaus nicht weder in dem Einen, noch in dem Andern, sondern zwischen beiden, und als ein Drittes, welches die eigentliche Natur des Wissens, als ein vom Seyn durchaus verschiedenes, anzeigt.[)] .. Dieses Unterscheiden geschieht nun im Daseyn selber, und gehet von ihm aus“[18].

---

[16] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.6.195.15–19 (Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02), FW, 2.63.

[17] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.8.100–109, 2.8.129.15/133.23, 2.8.153.28/159.3 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804) ≈ FW, 10.140–144, 10.154–157, 10.167–170, und passim (siehe Indices der einzelnen Bände der Gesamtausgabe).

[18] J. G. Fichte, GA, 1.9.96.24–97.2 (Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre), FW, 5.453; nur die innerhalb

Blick zurück zum Mittelweg: „In Nāgārjuna's Werken werden bei der Entwicklung des erleuchteten Geistes zwei Stadien umrissen. Im ersten findet man die Einsicht, daß alle vom Unwissenden wahrgenommenen Dinge in Wirklichkeit mentale Konstruktionen sind, und im zweiten werden diese mentalen Inhalte als leer an Substantialität eingesehen. Da dem so ist, kann von Nāgārjuna gesagt werden, die Lehre von *cittamātra* [Nur-Geist] schrittweise mit der von der vollständigen Non-Substantialität zu kombinieren. … genau dasselbe kann nach einer sorgfältigen Analyse vom Werk Asaṅga's und Vasubandhu's verfochten werden. Für sie führt die Einsicht, daß die unerleuchtete Weltanschauung durch mentale Konstruktion (*cittamātra*; *vijñaptimātra*) charakterisiert ist, zu einer Zurückweisung der Basis einer solchen Anschauung. Dieser folgt eine anschließende Transformation des Zustands der *Gnosis* (*jñāna*), in der die Dinge ohne die gedanken-konstruktiven Tendenzen des dazwischenliegenden unerleuchteten Zustands verstanden werden. Das resultiert in einer Erkenntnis, die frei von Gedankenkonstruktion (*nirvikalpajñāna*) ist."[19] Auch die Einsicht in die Notwendigkeit der (Selbst-)Überwindung des Geistprinzips blieb, wie ich im nächsten Teilband ausführlich darstellen werde, dem Vedānta, dem Platonismus und dem Daoismus wie einigen auf diesen fußenden Lehren nicht verborgen. Dabei dreht es sich um die, in traditioneller westlicher Fachterminologie ausgedrückt, prinzipientheoretische Steigerung von der Totalität zur Transzendenz.

---

geschweifter Klammern eingefügten Erläuterungen durch andere Passagen des Originaltexts stammen von mir; cf. idem, GA, 2.13.74.17–18 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]) ≈ FW, 10.353: „Das Seyn[,] (λ_4) die Existenz *in der Erscheinung* ist durchaus nur das Verhältniß (λ_3) des Subjekts (λ_2) zum Objekte (λ_1), u. es kommt nur in und zufolge dieses Verhältnisses zu Stande: …"

[19] I. C. Harris, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism, p. 74; meine Übersetzung in eckigen Klammern.

Daß das Madhyamaka kein Nominalismus im heute gängigen Verständnis ist, wurde in Zusammenhang mit der Thematik von Sprache bereits erörtert. Da nicht wenige Buddhologen aus Mangel an dialektischer (transzendentaler) Schulung die strukturellen Bedingungen des Madhyamaka hinter seiner offensichtlichen Argumentation nicht erkennen und seine metaphysischen Rahmenbedingungen, das Diskursmilieu, wenn ich so sagen darf, nicht kennen oder seine Relevanz nicht anerkennen, bleibt ihnen auch dessen Verhältnis zum Vijñānavāda, der gerade diesen Versuch unternimmt, und dessen Verhältnis wiederum zur ved(ānt)ischen Orthodoxie ein Rätsel. Die Ausdifferenzierung des Buddhismus zu (geschlossenen) Glaubenssystemen mit all den dabei auftretenden Implikationen von Religion (‚Kultur'), deren verschiedene Zweige und Richtungen die für sie relevanten Stifterlehren nach ihren Absichten und häufig unter Hintanstellung logischer Kriterien auslegen, hat hier das ihre hinzugetan. Der prägnante Spruch von Martin Heidegger: „Eine »christliche Philosophie« ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis."[20], ist analog auf die meisten Sekten des Buddhismus und alle weltanschaulichen Gruppierungen und Bewegungen, deren Vernunftgebrauch durch Konfession und Mission verengt ist, zu übertragen. Daraus ergibt sich folgende Variation des Spruchs: „Eine »buddhistische Philosophie« ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis, und jedes Beiwort zu »Philosophie«, inclusive »Transkultural–«, ebensolches."

Weder entweder noch oder (λ_4): Es gilt, auf dem Extrem-Weg der vier Extreme noch eine weitere Ebene, die eigentlich höchste Ebene des Denkens, zu erklimmen, denn zu Ende reflektiert, erkennt sich das Geistprinzip sogar selbst als zu transzendierendes. Als reiner, bloßer Geist (*citta-mātra*) hat dieser denn

[20] M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, p. 6.

auch keine Attribute, ist ohne Eigenwesen und dementsprechend leer oder geist–los (λ_4). Das ergibt sich daraus, daß wir nun zum Inhalt das Sowohl–Als-auch des dritten Niveaus haben. Die Form oder Geltungsbedingung ist bekannt: In-sich-Geschlossenheit, Ausschließlichkeit und Unbedingtheit des Wahren. Wie sollte dies ein Sachverhalt erfüllen, der je nach Deutung nicht nur durch Adjunktion und Konjunktion seiner beiden Bestimmungsgrößen von Erkenner und Erkanntem qualifiziert ist, sondern durch eine vollständige Konfundierung und Durchdringung. Eine solche läuft unter objektlogischer Betrachtung schlechtweg auf eine Konfusion hinaus. Dieser Tatbestand entscheidet am Ende aber nicht nur über die Bedeutung der dritten Setzungskante (λ_3) und deren Gegensatz oder Entgegensetzung, die so zu nennende Ent–Setzungskante ($\bar{-}\lambda_3/\lambda_4$) des Tetralemmas,[21] welcher weltanschaulichen Doktrin auch immer, sondern auch über den Gesamtsinn dieser und selbstverständlich des Prasaṅgavāda, ob er wahrhaft konsequent ist oder nicht.

Kombinierte man die Wissenschafts- und die Mittelweglehre, so müßte für das „bloße Daseyn", das „absolute Wissen" bzw. den „absoluten Begriff" Johann Gottlieb Fichtes, das Sowohl–Als-auch des dritten Lemmas „erfaßten Erfassens" (*prajñaptir-upādāya*), für „Gott" oder „Seyn", das Absolute des späteren Fichte, das Weder–Noch des vierten Lemmas von Nāgārjuna's „Mittelweg" (*pratipad madhyamā*) stehen, und tut es in gewissen Kontexten auch, wie wir noch dokumentieren werden, eine ‚extreme' oder radikale Mitte zwischen allen Extremen, die den ne-utralen Mittelweg zwischen Sein und

[21] Aufgrund der von Cheng Hsueh-li, Truth and Logic in San-lun Mādhyamika Buddhism, pp. 268–270, idem, Nāgārjuna's *Twelve Gate Treatise*, pp. 34–36, dargestellten variierenden Bedeutungen von Lemma drei und vier im Sān-lùn wendet sich dieser berechtigterweise gegen (moderne) Versuche, die *catuṣkoṭi* univok und starr symbollogisch zu formalisieren.

Nichts, keines von beiden, das Weder-Seiende–Noch-Nicht-seiende (*na san-na-asat*) kennzeichnet. Durch dieses hindurch ist es möglich, das Postulat vom WahrSein an sich, wenngleich zum Preis der Aufgabe seines Mediums, des vermittels Seins und Nicht-(bzw. Wahr-)Seins urteilenden Begriffs- oder Denkwissens, einzulösen, was, wie wir bereits sahen, mit einem imaginären, virtuellen, uneigentlichen Lemma, dem fünften (*pañcama-koṭi-mātra*), das eigentlich nur noch auf den Tetralemma-Hintergrund oder das Vierkanttranszendente (*catuṣkoṭi-vinirmukta*) weist, symbolisch notiert werden muß (λ_5).

Entweder, oder, sowohl entweder als auch oder, weder entweder noch oder [(λ_{1-4})=(Λ)]: Ausdrücklich ist eine Kombination des Aussagevierkants mit der Zweiwahrheiten-Doktrin bei Bhavya formuliert, und zwar genau dort, wo er den von mir bereits vorgestellten Vers ›MMK 18.8‹, den für den thetisch-rationalen Gebrauch der vier Setzungsalternativen entscheidenden bei Nāgārjuna, interpretiert. Zur Erinnerung: »Alles ist wahrlich so (λ_1) oder/und wahrlich nicht so (λ_2), sowohl wahrlich so als auch wahrlich nicht so (λ_3), weder wahrlich nicht so noch auch wahrlich so (λ_4). Dies die (graduelle) Unterweisung Buddha's (Λ / $-\Lambda$).«

Reflexionsstrukturell ist dabei die Subsumption des zweiten, negativen Lemmas unter die Betrachtungsweise des Letztsinns (*paramārtha*(*taḥ*)) besonders beachtenswert. Hierdurch wird nämlich meine Argumentation zu ›MMK 24.18b‹ untermauert, die Leere (*śūnyatā*) als Absolutheit oder Wesen des unter Bedingungen Entstandenen, des Relativen, also aufzufassen. Die Begründung wird implizit gleich mitgeliefert: weil Schein/Erscheinung und Sein/Wirklichkeit, jenes die in Worte gefaßte Sinneswahrnehmung, dieses das in Worte gefaßte denkerische Für-wahr-Nehmen, im Gegensatz zueinander stehen und das Wahrheitskriterium die Ratiozination, nicht aber das Sensuelle ist. Und daß auf der nächsten Ebene beide Sichtweisen vereinigt sind und die konventionell-vorläufige (*vyavahāra*) mit der

enthüllend-letztgültigen (*paramārtha*), zusammengeschaut ist, kann (wie im Kapitel 3.4 ausführlich diskutiert), will man nicht unterstellen, daß es sich nur um eine kombinatorische Ästhetisierung handelt, ausschließlich durch eine Metabetrachtung zustandegekommen sein, aufgrund deren die Absolutheit des zunächst als absolut Vermeinten für nichtig erklärt wird. Die Leere (Setzung/Sowohl) erweist sich als selbst wiederum leer (Ent–Setzung/Als-auch): *śūnyatā-śūnyatā*.

(λ_1) „Andrerseits wird alles, Inneres/Subjektives [tib.: Auge etc.] ($\lambda_{1.2}$) und Äußeres/Objektives [tib.: und Sinnesfelder] ($\lambda_{1.1}$), was Formhaft-Sinnliches/Gegenständliches etc. [tibetisch: Form etc.] umfaßt (内外諸入色等境界 *nèi wài zhū rù sè děng jìng jiè* / *cakṣus, āyatana, rūpa-ādi* / *mig la sogs pa skye mched rnams dang gzugs la sogs pa yul rnams*), der weltlich-konventionellen Lehre gemäß (依世諦法 *yī shì dì fǎ* / *vyavahāra-satya* / *tha snyad kyi bden pa*) als nicht-verkehrt (不顛倒 *bù diān dào* / *aviruddha* / *mi 'gal ba*) erklärt (說 *shuō* / *ces gsungs so*): »alles ist wahrlich so« (一切皆實 *yī qiè jiē shí* / *tathyam* / *yang dag*);

(λ_2) im höchsten Sinne (第一義中 *dì yī yì zhōng* / *paramārthataḥ* / *don dam par*) wird das Innere/Subjektive ($\lambda_{2.2}$) und Äußere/Objektive ($\lambda_{2.1}$) usw. Umfassende (内外入等 *nèi wài rù děng* / [fehlt im Tibetischen]), unter Bedingungen Verursachte (從緣而起 *cóng yuán ér qǐ* / *pratītya-samutpanna* / *brten nas byung ba*), Wesenhafte (所作體 *suǒ zuò tǐ* / ‚*svabhāva*(-*tā*)' / ‚*ngo bo nyid*'), als phantomhaft/illusionär (如幻 *rú huàn* / *māya-tulya* / *sgyu ma bzhin du*), unfaßbar (不可得 *bù kě dé* / *aparinispatti*/*asiddha* / *yongs su ma grub pa*), nicht wie es erscheint, betrachtet (不如其所見故 *bù rú qí suǒ jiàn gù* / *yathā pratibhāsate tathā na vidyate*/*asti* / *ji ltar snang ba de ltar*

yod pa ma yin): »alles ist wahrlich nicht so« (一切皆不實 *yī qiè jiē bù shí* / *na tathyam* / *yang dag min*);

(λ_3) als Kennzeichnung (*ākāra* / *rnam pa*) der beiden Wahrheiten (*ubhaya satya* / *bden pa gnyi ga*) erhält man dadurch (二諦相待故 *èr dì xiàng dài gù*): »sowohl wahrlich so als auch wahrlich nicht so« (亦實亦不實 *yì shí yì bù shí* / *tathyaṃ ca-atathyam-eva ca* / *yang dag yang dag ma yin*);

(λ_4) der Yoga-Asket (修行者 *xiū xíng zhě* / *yogī* / *rnal 'byor ba*) ist zur Zeit der Verwirklichung/Klarsicht (證果時 *zhèng guǒ shí* / *abhisamaya-kāla* / *mngon par rtogs pa'i dus*) hinsichtlich aller Phänomene (於一切法 *yú yī qiè fǎ* / *sarva-dharma* / *chos thams cad*), indem er ihre Dasheit erfaßt (得眞實 *dé zhēn shí* / *tattva* / *de kho na*), ohne vorstellende Unterscheidung (無分別 *wú fēn bié* / *nirvikalpa* / *rnam par mi rtog*), weshalb er nicht wahrlich So-Seiendes und wahrlich Nicht-so-Seiendem sieht (不見實與不實 *bù jiàn shí yǔ bù shí*); deshalb heißt es: »weder wahrlich so noch wahrlich nicht so« (是故說非實非不實 *shì gù shuō fēi shí fēi bù shí* / *na-eva tathyaṃ na-eva-atathyam* / *yang dag min min yang dag min*), was sonst wahrlich so und wahrlich nicht so ist (復次實不實者 *fù cì shí bù shí zhě* / [Nebensatz fehlt im Tibetischen]). So lautet die Lehre Buddha's."[22]

---

[22] Bhavya, Prajñāpradīpa (Bō-rě-dēng-lùn) 18.8, Taishō, Nr. 1566, 30. 108a7–13: 復次內外諸入色等境界。依世諦法說不顛倒。一切皆實。第一義中內外入等。從緣而起。如幻所作體不可得。不如其所見故。一切不實。二諦相待故。亦實亦不實。修行者證果時。於一切法得眞實無分別故。不見實與不實。是故說非實非不實。復次實不實者。如佛所說。*fù cì nèi wài zhū rù sè děng jìng jiè. yī shì dì fǎ shuō bù diān dǎo. yī qiè jiē shí. dì yī yì zhōng nèi wài rù děng. cóng yuán ér qǐ. rú huàn suǒ zuò tǐ bù kě dé. bù rú qí suǒ jiàn gù. yī qiè bù shí. èr dì xiàng dài gù. yì shí yì bù shí. xiū xíng zhě zhèng guǒ shí. yú yī qiè fǎ dé zhēn shí wú fēn bié gù. bù jiàn shí yǔ bù shí. shì gù shuō fēi shí fēi bù shí. fù cì shí bù shí zhě. rú fó suǒ shuō.* Englische Übersetzung der Stelle bei Ng Yu-Kwan, T'ien-t'ai Buddhism

„Dieserart formen die Vier Alternativen ein Klassifikationsschema, in welchem verschiedene Verständnisse vom selben Ding als affirmativ, negativ, synthetisch und transzendent entsprechend ihrer aufeinander bezogenen Alternativen klassifiziert werden können. Jedes der Verständnisse kann im Lichte eines spezifischen Blickpunkts für wahr gehalten werden. Interessanterweise sind die auf die vier Alternativen bezogenen Blickpunkte oder Blickwinkel in einer aufsteigenden Ordnung hinsichtlich des Verständnisses der Entitäten."[23]

Zu dieser Zweifach-Wahrheit in Form des Aussage-Vierkants, in welcher eine explizite Korrelation zwischen der

---

and Early Mādhyamika, p. 98; davon textlich, doch im Gesamtsinn nicht entscheidend abweichender tibetischer Text nach Peking bsTan-'gyur, Bd. 95, tsha, Nr. 5253, fol. 236a8–236b3 ≙ sDe-dge bsTan-'gyur, Tokyo Edition, Bd. 199 (tsha), Nr. 3853, fol. 189a6–b1: *yang na mig la sogs pa skye mched rnams dang / gzugs la sogs pa yul rnams tha snyad kyi bden pa dang mi 'gal bar yod pas / thams cad yang dag ces gsungs so // don dam par ni brten nas byung ba sgyu ma bzhin du ngo bo nyid yongs su ma grub pa'i phyir / ji ltar snang ba de ltar yod pa ma yin zhes yang dag min pas gsungs so // bden pa gnyi ga'i rnam pa la bltos nas / yang dag yang dag ma yin nyid //*. Sanskrit-Ausdrücke oder -ausdrucksfolgen sind bedeutungsgemäß rekonstruiert; tibetische Formulierungen sind meiner Übersetzung aus dem Chinesischen sinngemäß beigefügt; für ihren tibetologischen Beistand danke ich Frau Dr. Annette L. Heitmann; englische Übersetzung der tibetischen Fassung bei M. D. Eckel, A Question of Nihilism, p. 230.

[23] Ng Yu-Kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika, p. 99; auch Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), pp. 370.10–371.14, deutet ›MMK 18.8‹ als graduelle Lehrweise des Allwissenden, beginnend beim wißbegierigen Weltling, der das Wesen der Dinge, das Wirkliche/Soseiende in diesem Bereich sucht (λ_1), über den Buddhagläubigen, der alles als vergänglich, damit Unwirkliches/Nicht-soseiendes bzw. in Kombination als Wirkliches/Soseiendes und Unwirkliches/Nicht-Soseiendes ansieht (λ_2), zum nächsten, der alles sowohl als Wirkliches/Soseiendes als auch als Unwirkliches/Nicht-Soseiendes auffaßt (λ_3), um schließlich bei dem anzugelangen, der alle Beeinträchtigungen überwunden hat und die Dinge so sieht, wie sie sind: als weder Wirkliches/Soseiendes noch als Unwirkliches/Nicht-Soseiendes (λ_4).

Wahrheitsstufung und der Formel ihrer setzungsspezifischen Aussagbarkeit hergestellt ist und seiner außerordentlichen Bedeutung für die reflexionstheoretische Argumentation wegen zur eindeutigen Dokumentation beide verfügbaren Quellentexte herangezogen wurden, das Sanskrit-Original gilt als verloren, fügen wir nun noch das diesbezügliche Selbstverständnis hinzu, das sich durch alle Schriften des chinesischen Sān-lùn-Meisters Jízàng, komprimiert vor allem in den Werken ›Diskussion der Zwei Wahrheiten‹, ›Kommentar zum Madhyamaka-Śāstra‹, ›Traktat über die Tiefe des Lotos[-Sūtras]‹, ›Kommentar zum Lotos-[Sūtra]‹, ›Traktat zur Tiefe des Mahāyāna‹ und ›Kommentar zum Zwölf-Tore-Traktat‹,[24] hindurchzieht, in denen die Lehre von der Zweifachwahrheit (*satya-dvaya* / 二諦 *èr dì*) erst einmal unter drei Gesichtspunkten (三觀 *sān guān*/三種 *sān zhǒng*) entfaltet wird.

Im Anschluß daran kann auch die Frage danach, ob seine Zweiwahrheiten-Lehre (realistisch) prinzipientheoretisch oder (linguistisch) lehrspezifisch zu verstehen sei, die eine hitzige Debatte innerhalb des chinesischen Buddhismus in Zusammenhang mit dem Sān-lùn-zōng (Drei-Schriften-Schule = Madhyamaka) ab seinem Bekanntwerden dort im 5. Jh. entfachte,

---

[24] Textstellen für die Zweifach-Wahrheit in drei/vier Graden: Jízàng, Èr-dì-yì, Taishō, Nr. 1854, 45.90c–92a (Teilübersetzungen: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, 2.295–296; Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 360); idem, Zhōng-guān-lùn-shū, Taishō, Nr. 1824, 42.27c27–28b6; 42.28b; idem, Fǎ-huà-xuán-lùn, Taishō, Nr. 1720, 34.396a (Übersetzung der Zentralstelle: Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China, p. 148); idem, Fǎ-huà-yì-shū, Taishō, Nr. 1721, 34.483.11a–b2 (Übersetzung: Shih Chang-qing, The Two Truths in Chinese Buddhism, p. 247); idem, Dà-shèng-xuán-lùn, Taishō, Nr. 1853, 45.15c (Übersetzung der Zentralstelle: A. K. Koseki, Chi-tsang's Ta-ch'eng-hsüan-lun, p. 275; Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China, pp. 150–151); idem, Shí-èr-mén-lùn-shū, Taishō, Nr. 1825, 42.184a4–14 (Übersetzung: Shih Chang-qing, The Two Truths in Chinese Buddhism, pp. 227–228).

sowie eben die Position von Jízàng, der als kompetentester Streiter für die letztere Auffassung gilt, im wörtlichen Sinne er-mittelt werden.

In der ›Diskussion der Zwei Wahrheiten/Èr-dì-yì‹ bedeutet (義 *yì*) ihm die Zweifachwahrheit zusammen mit (竝 *bìng*) den drei Aspekten ein graduelles Hinter-sich-Lassen/Aufgeben (漸捨 *jiàn shě*), vergleichbar einem vom Erdboden aufwärts führenden Gerüst (從地架..起 *cóng dì jià .. qǐ*), um die Menschen zu veranlassen (令 *lìng*), vom gewöhnlichen (凡 *fán*) zum weisheitlichen (聖 *shèng*) Zustand zu gelangen (取 *qū*). Entlang der Frage nach Sein oder Nichtsein dessen, was mit dem buddhistischen Zentralbegriff *dharma* / *dhamma* (法 *fǎ*) unter anderem bezeichnet wird: Ding, Phänomen, (Geist-)Gegenstand oder Begriffsgehalt, werden die Setzungskombinationen als (zunächst) dreisprossige Hierarchie durchgangen, die in je zwei Grade der Wahrheit, der im Bereich des Lebensweltlichen (*saṃvṛti-satya*/*vyavahāra-satya* 世諦 *shì dì*/俗諦 *sú dì*)[25] und in der Sphäre des Höchsten Sinnes und Gutes (*paramārtha-satya;* 第一義諦 *dì yī yì dì;* 眞諦 *zhēn dì*) geltenden, unterteilt sind.[26]

---

[25] W. E. Soothill / L. Hodous, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, p. 30, sehen keinen Unterschied zwischen den beiden angegebenen chinesischen Termini; zusätzlich geben sie für den chinesischen Buddhismus eine Variante, bei welcher beide zusammen mit dem Wahrheitsbegriff verwendet werden und einen wörtlichen Begriff für die Wahrheit (in) der Verbergung: 覆諦 *fù dì* = *saṃvṛti-satya* und 覆俗諦 *fù sú dì* = *loka-saṃvṛti-satya.*

[26] Shih Chang-qing, The Two Truths in Chinese Buddhism, p. 116, macht folgende Unterscheidung: „Meiner Meinung nach ist »mundane Wahrheit« (*su ti*) »wirkliche Wahrheit« (*chen-ti*) entgegengesetzt, während »weltliche Wahrheit« (*shih-ti*) »Wahrheit von der höchsten Bedeutung« (*ti-i-i-ti*) entgegengesetzt ist. … Was die Begriffe »mundane Wahrheit« und »wirkliche Wahrheit« angeht, spricht sie Chi-tsang immer seinen Gegnern zu. Obwohl sie darin Recht haben, die Begriffe als Paar zu verwenden, kommen sie ursprünglich nicht aus dem *Chung-lun.*“ Der o. c., pp. 106–127, unternommene Versuch, die vier genannten Termini zu

Daß unser denkgewaltiger Sān-lùn-Meister sein Raster der Zweifach-Wahrheit zum Zwecke der Klassifizierung an Sachverhalte unterschiedlichster Art anlegt, sei hier noch kurz eingeflochten.[27] Nachfolgend eine Tabellierung seiner trigraden Zweifachwahrheit.[28]

klären, wird ohne Bezugnahme auf das Sanskrit-Original der ›MMK‹, in dem ebenso keine eindeutige Verwendung der Begrifflichkeit vorliegt, durchgeführt, und mag zwar doxographisch zutreffen, das wäre zu prüfen, ist jedoch sachlich-systematisch in keiner Weise klärend und kennt vor allem nicht den Grund der Begriffsnot der chinesischen Übersetzer, Ausleger und Anhänger des Madhyamaka: die terminologisch-reflektorische Perplexität, in der sich die indischen Nachfolger Nāgārjuna's selbst schon befanden.

[27] Cf. Shih Chang-qing, The Two Truths in Chinese Buddhism, pp. 166–359.

[28] Cf. Jízàng, Èr-dì-yì, Taishō, Nr. 1854, 45.90c26–91a15; idem, Fă-huà-xuán-lùn, Taishō, Nr. 1720 34.396a25–27, 396b19–29 (Übersetzung mit Tabelle bei Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China, pp. 148–149); schlichte Tabellierung der dreistufigen Zweifachwahrheit auch bei D. Garner, Skepticism, Ordinary Language, and Zen Buddhism, p. 169.

JÍZÀNG
DREI ARTEN（三種）DER ZWEIFACHEN WAHRHEIT（二諦）

	saṃvṛti-satya 俗/世諦 *sú/shì dì*		*paramārtha-satya* 眞諦 *zhēn dì*	
3 第三	**(Λ) ≙ (λ_{1-4})**	– Dualität–Nondualität（二不二 *èr bù èr*） – sind auch zwei Extreme（亦二邊 *yì èr piān*） – da Dualität Einseitigkeit, Nondualität Mittigkeit ist（二..偏不二..中 *èr .. piān bù èr .. zhōng*）	**(λ_5) ≙ (−Λ)**	– weder Dualität noch Nondualität（非二非不二 *fēi èr fēi bù èr*） – weder Einseitigkeit noch Mittigkeit（非偏非中 *fēi piān fēi zhōng*） – Mittelweg u. Höchstsinn-Wahrheit（中道第一義諦 *zhōng dào dì yī yì dì*）
2 第二	**(λ_3) ≙ (λ_{1-2})**	– Sein–Nichts（有無 *yǒu wú*） – Permanenz–Impermanenz（常無常 *cháng wú cháng*） – Saṃsāra–Nirvāṇa（生死涅槃 *shēng sǐ niè pán*） – Konventionelles–Wahres（俗眞 *sú zhēn*）	**(λ_4) ≙ −(λ_3)**	– Nondualität（不二 *bù èr*） – weder Wahres noch Konventionelles（非眞非俗 *fēi zhēn fēi sú*） – weder Saṃsāra noch Nirvāṇa（非生死非涅槃 *fēi shēng sǐ fēi niè pán*） – nondualer Mittelweg（不二中道 *bù èr zhōng dào*）
1 初節	**(λ_1)**	– Sein（有 *yǒu*）	**(λ_2) ≙ −(λ_1)**	– Nichts（無 *wú*）, Leere（空 *kōng*）

Das Konstrukt von Jízàng macht den Eindruck, als sei es aus einer Reflexionsfolge hervorgegangen, die die einzelnen, in Seinssetzungen ausgedrückten Ebenen, beginnend mit der 0-Ebene des unreflektiert Seienden und Daseienden, jeweils von der nächsthöheren Ebene aus beurteilt und verurteilt, um diese wiederum derselben Prozedur zu unterwerfen, bis endlich auf reflektorischem Wege keine zusätzliche Information mehr zu gewinnen ist. Durch meine Kennzeichnung mit Lambda-Symbolen dürfte nicht nur die damit einhergehende Lemmatik unmittelbar einleuchten, sondern auch ihr Zusammenhang mit den Komponenten der Kognitionsstruktur, die laut »Strukturtheorie der Re–flexion« mit dieser korrelieren. Es liefert gleichzeitig eine weitere quellenschriftliche Rechtfertigung für den Versuch, diese Korrelation an- und festzustellen. „Chi-tsang hat die zwei Wahrheiten genial in einer Weise in die Struktur des Tetralemmas eingegliedert, die der Verdinglichungstendenz widersteht.“[29]

Dabei handelt es sich nicht um ein Aufwärtsschreiten von These über Antithese zur Synthese, was in der Reflexion, sprich formal oder strukturtheoretisch, wie schon erörtert, gar nicht möglich ist: ‚Niedrigeres‘ (俗/世諦 *sú/shì dì*) = ‚These‘ und ‚Höheres‘ (眞諦 *zhēn dì*) = ‚Antithese‘ vereinigen sich ja nicht zu etwas noch ‚Höherem‘ (‚Synthese‘). ‚Niedrigeres‘ und ‚Höheres‘ zusammengenommen werden nur wieder zu ‚Niedrigerem‘, vom Metastandpunkt aus nämlich zur ‚These‘, auf die wiederum als ‚Höheres‘ die ‚Antithese‘ folgt, bis der Fortgang wegen der Unmöglichkeit, neues, und das heißt, ein

[29] R. F. Sharf, Coming to Terms with Chinese Buddhism, p. 65; der zitierte Autor deutet das Konstrukt am selben Ort als fortlaufende Reihe von Korrektiven, die diskrete Stadien auf dem Bodhisattva-Pfad bildeten, während das Tetralemma ursprünglich eine logisches Werkzeug zur Analyse philosophischer Propositionen gewesen sei; cf. F. Assandri, Understanding Double Mystery: Daoism in Early Tang as Mirrored in the FDLH (T 2104) and Chongxuanxue, pp. 428–429.

(qualitativ) anderes, nicht ein wie auch immer (quantitativ) vermehrtes oder höheres Wissen zu erlangen, abgebrochen und die ganze Prozedur aufgehoben wird, aber eben nicht im Hegelschen dreifachen Sinne von Aufhebung (*tollere*) als *negare* (aufhören lassen, ein Ende machen), *elevare* (emporheben), *conservare* (aufbewahren, erhalten),[30] sondern dem einfachen *tollere* als *deicere* oder *removere* (abwerfen, beseitigen, wegschaffen, entfernen), also nur im ersten der drei, dem des Beendens, Aufhörens und Lassens, jetzt aber im strengen Wortsinne. Deshalb ist die schon mehrmals in der sinologischen Buddhologie aufgestellte, von mir zitierte und mit einer Bemerkung des Vorbehalts versehene,[31] Behauptung, Jízàng's Wahrheitenleiter ähnle der Hegelschen Synthesendialektik,[32] zurückzuweisen. „Ungleich Hegels »positiver Dialektik«, in der der Gegensatz zwischen zwei widerstreitenden Momenten in einem höheren Moment, das Elemente der zwei niedrigeren Momente vereinigt, aufgelöst ist, versöhnt die »negative Dialektik« des Madhyamaka den Widerspruch zwischen den zwei Momenten der früheren Ebene, indem es beide als Objekte von Anhaftung, die auf der nächsten Ebene getilgt werden müssen, abschreibt."[33]

---

[30] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 5.114 (Wissenschaft der Logik I).

[31] Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 303–311; in der ersten Auflage des vorliegenden Werkes, p. 29^{12}, hielt ich einen Vergleich „zwischen Hegel und der chinesischen Form des Mittelwegs bei Jízàng" wenigstens „für angebracht"; nachdem dieser hier indirekt durchgeführt wird, muß als Resultat jedoch eine deutliche Verschiedenheit konstatiert werden, die, wie im Kapitel 6 nochmals festgestellt werden wird, auf die unterschiedlichen Vorgehensweisen zurückzuführen ist.

[32] Cf. Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 361; cf. o. c., p. 183; an beiden Stellen wird zusätzlich ein Bezug zur Dialektik von Zhuāngzǐ hergestellt; D. Bodde, Translator's Note, in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, 2.295.

[33] Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China, p. 150^{211}.

Insofern wird die 6-Felder-Wahrheit des chinesischen Mittelwegs sowohl formalontologisch-prinzipientheoretischen als auch noologisch-didaktischen Gegebenheiten gerecht, wie sie von der mit Blick auf ›MMK 24.18‹ entwickelten »Strukturtheorie der Re–flexion« erschlossen wurden, und das heißt eben auch, das Denken unter mehrfach metatheoretischer Anwendung folgerichtig bis zum letztmöglichen Punkt durchzuführen und die Vorläufigkeit des sich derart abzeichnenden Konstrukts durch Erläuterung der Bedeutung des eingetretenen Limeswissens offenzulegen. Jízàng's 3×2-Anordnung ist demnach nicht nur, wie er selbst und einschlägige Buddhologen bekunden, Lehre und Hilfsmittel (*upāya* / 方便 *fāng biàn*), ja Medizin (藥 *yào*) gegen die Krankheit (病 *bìng*) von Sein (有 *yǒu*) und Nichts(ein) (無 *wú*),[34] ihr Anspruch, wahr zu sein, impliziert ein Bezugnahme auf formal(ontologisch)e Prinzipien, die allerdings nicht als metaphysische Letztgegebenheiten, sondern ‚textural', qua Entstehen unter Bedingungen, zu verstehen sind,[35] nur werden diese im Prāsaṅgika-Madhyamaka überwiegend im Denkhintergrund belassen. Sie so aus- bzw. offenzulegen, wie sie sind, ist infolgedessen nicht ein chinesisches Mißverstehen der Lehre Nāgārjuna's, das, wie in der Forschung angemerkt, durch den Umstand gefördert würde, daß das Chinesische ein exaktes sprachliches Auseinanderhalten von »Wahrheit« und »Wirklichkeit« nicht zulasse,[36] dasselbe

[34] Cf. Cheng Hsueh-li, Chi-tsang's Treatment of Metaphysical Issues, pp. 371–372, 385; idem, Empty Logic, pp. 48–50, 53, 72–73.

[35] Cf. A. K. Koseki, Chi-tsang's Ta-ch'eng-hsüan-lun, pp. 31–33, mit Zitaten aus Jízàng, Èr-dì-zhāng, Taishō, Nr. 1854, 45.87a3–6 (45.86c–87a); 45.78c24–26.

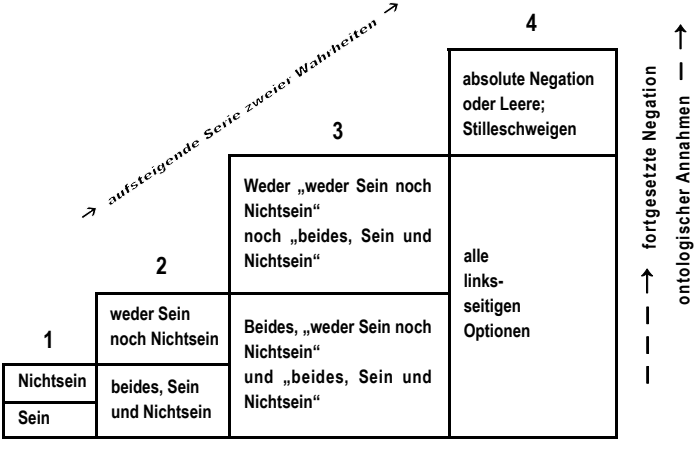
[36] Cf. W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China, p. 153: „Die chinesische Sprache erlaubt die Vermengung von Wert (»Wahrheit«) und Tatsache (»wirklich«), die beide mit demselben Terminus (wahr, wirklich) beschrieben werden."

gilt, rein philologisch betrachtet, hinsichtlich der sanskritischen Termini *artha, sat*(*-ya*) und *tattva,* wie in meinen bisherigen diesbezüglich einschlägigen Ausführungen überdeutlich geworden sein dürfte, nämlich ganz analog, sondern der Versuch, mit Hilfe der Explikation dieser nicht-thematisierten Bedingungen der Buddhalehre auch denkerisch Orientierten, sogenannten Vernunftmenschen gegenüber, Geltung zu verschaffen.

Ein neuerer buddhologischer Auslegungsversuch unter der Bezeichnung „Vierfache Zwei Wahrheiten" gibt die Gesamtargumentation des Originals formal authentisch wieder, indem er davon ausgeht, daß die unterste Ebene vom Gegensatzpaar Sein (λ_1)–Nichts/Leere (λ_2) gebildet und nachfolgend jeweils der vorherige Gesamtterm zur niedrigeren und deren Negation zur höheren Wahrheit wird, so daß das nächste Niveau in lemmatischer Folgerichtigkeit aus den Kombinationen beider: (λ_3) und (λ_4), das übernächste von den vereinigten Thesen der vorhergehenden Ebene in Position: sowohl sowohl als auch als auch weder noch (λ_3') und Negation: weder sowohl als auch noch weder noch (λ_4') und das uneigentliche, aus dem Erläuterungstext des Originals verdichtete und aus anderen Werken hinzugelesene letzte einerseits aus der Setzung dieser beiden und andrerseits, diese aufhebend, aus der abschließenden absoluten Negation, Leerheit oder dem Stillschweigen besteht.[37]

[37] Cf. W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China, pp. 154–156; folgend nachgeahmte Tabelle: o.c., p. 156. Die Darstellung von Y. Sōgen, Systems of Buddhistic Thought, p. 199, unter der Überschrift: The Two Truths of the Four Folds, die ohne direkte Bezugnahme auf einen klassischen Denker aus dem chinesischen Madhyamaka (re)konstruiert wurde, und eigentlich nicht tabellenförmig, sondern von oben nach unten in vier Doppelschritten gradierend ist und mit der sperrigen Schlußformel: „Weder nicht Nichtsein noch nicht Nichtleere ist die transzendente Wahrheit." endet, gibt die Vierfältigkeit der Zwei Wahrheiten Jízàng's demgegenüber nicht exakt wieder.

Vierfache Zwei Wahrheiten bei Jízàng (W. W. Lai)



Doch ist zu beachten, daß auch in dieser Tabellierung der Sinn der Vierkantigkeit von deren Bedeutung in meiner Rekonstruktion abweicht, da darin die Bildeprinzipien dieser Thesenaufstellung nur schematisch, durch die jeweilige Subsumption der beiden geringeren Wahrheitsniveaus der vorhergehenden Stufe unter die höhere Wahrheitsebene der darauffolgenden erfaßt sind: „… die niedrigere Zelle (beim zweiten bis vierten Schritt) faßt die zwei vorhergehenden Wahrheiten zusammen, indem sie sie in ihre eigene weltliche Wahrheit umformt.“[38] Die logische Konsequenz des beschließenden Stillschweigens bleibt demzufolge undemonstriert und wird lediglich behauptet.

[38] W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China, p. 155.

Aufgrund dessen mußte wohl nicht nur diesem Forscher der Gedanke kommen, daß das Schematisieren *ad infinitum* fortgeführt werden könnte, Jízàng aber klug genug gewesen wäre, mit dem vierten Schritt aufzuhören. „Theoretisch kann es *ad infinitum* weitergehen, aber Chi-tsang beendete es klugerweise mit dem vierten Schritt … Ungleich dem dritten Mittelweg bei Chih-tsang, der die zwei Wahrheiten vereinigt, bleiben Chitsang's Mittelwege (obere Zellen) konsistenterweise negativ. Sie bieten keine sichere *Syn-these,* nur eine fortwährende *Antithese* oder *Nicht-these,* die schöpferische Unsicherheit oder Freiheit von allen mentalen *Jas* und *Neins.*“[39] Doch damit fehlte diesem die Weisheit und dem gesamten Lehrstück die rationale Verbindlichkeit. „Falls dieser Prozeß in der Tat nie endend ist, dann ist es zweifelhaft, ob Jizang je sinnvoll von einer Art von Befreiung oder Erleuchtung sprechen kann. Dieser Regreß wäre vielleicht nicht nötig, wenn er der Leere erlaubte, für sich selbst zu sprechen.“[40] Hat hier die Leere gesprochen?

Der Vorwurf des endlosen Sprechens, d.h. Denkens (und was seelisch-geistig damit zusammenhängt) an unseren Sānlùn-Vertreter, der Vorwurf, daß es sich bei seiner Wahrheitsleiter um eine 'endlose Übung der Anhäufung von Negationen' handle, ist jedoch, auch wenn er noch so traditionell ist und schon von seinem Zeitgenossen Zhìyǐ erhoben wurde,[41] unangebracht. Die Aussage, 'daß jede Wahrheitsbehauptung durch ihre Gegenthese negiert und so Schritt für Schritt bis zur Erreichung der totalen Negation verfahren werden muß, um

---

[39] W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China, p. 155, Chih-tsang = Zhìcáng (458–522) ist nicht mit Jízàng zu verwechseln; cf. Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China, p. 150.

[40] A. Fox, Self-Reflection in the *Sanlun* Tradition, p. 18.

[41] Cf. P. L. Swanson, Foundations of T'ien-t'ai Philosophy, p. 114.

nichts Sagbares über das Wahre mehr übrig zu lassen',[42] kann entweder nur die durch Reflexion erreichte Erschöpfung aller Wissensmöglichkeiten meinen, was, wie ich in dieser Studie aufzeige, ein schnell zu Ende zu bringender Vorgang ist, oder, wie anschließend deutlich werden wird, nicht auf die Theorie zielen, sondern muß die Praxis anvisieren. Verneinung wäre so nur als unglückliche und ungenaue Ausdrucksweise von Aufhebung in der Bedeutung von Dialektik zu verstehen, die Platon diesem Verfahren als fünfter und höchster pythagoreischer Disziplin in der ›Politeia‹ zumaß.[43] Dann, aber auch nur dann, ist der folgenden Feststellung zuzustimmen: „Der dialektische Prozeß des Mādhyamika ist ein Mittel, den Geist zu klären, das nicht auf drei Ebenen beschränkt, sondern fortschreitend auf unendlich viele Ebenen anzuwenden ist, bis man frei von begrifflichem Haften ist. … Es sollte erwähnt werden, daß man, um Befreiung zu erlangen, nicht drei Ebenen oder sogar unendlich viele Stadien eines stufenweisen Vorwärtsschreitens zu durchlaufen braucht; man kann Erleuchtung auf Anhieb erreichen. Leerheit ist wie Medizin: der eine muß die Medizin viele Male nehmen, bevor die Krankheit geheilt ist, während sie andere nur einmal einnehmen müssen."[44]

---

[42] Jízàng, Sān-lùn-xuán-yì, Taishō, Nr. 1852, 45.10 (?), zitiert nach ⟨tr.⟩ Cheng Hsueh-li, Empty Logic, p. 52, idem, Truth and Logic in San-lun Mādhyamika Buddhism, p. 268; die Stellenangabe für das Werk ›Tiefe Bedeutung der Drei Traktate‹, nach welcher ich den Text nicht identifizieren konnte, ist in beiden Studien identisch; mehrmalige Nachfragen um Klärung bei dem Verfasser blieben trotz seiner Antwortzusage unbeantwortet.

[43] Cf. Platon, Politeia 533c9–11: „die dialektische Methode allein stößt in der Weise, daß sie die Voraussetzungen/Unter-Stellungen aufhebt, zum Grunde selbst durch/vor" (*'ē dialektikè méthodos mónē taútēj poreúetai, tàs 'upothéseis anairoũsa, ep' autèn tèn archèn*).

[44] Cheng Hsueh-li, Empty Logic, pp. 51 … 53; der Auffassung dieses Gelehrten von Logik bzw. dem, was er, wie dem Buchtitel zu entnehmen

Durch Denken wird man nämlich nicht frei vom Denken, sondern nur durch Nicht-Denken, allenfalls begreift man dadurch, daß man sich davon freimachen kann und warum man sich davon freimachen sollte. „Im Mādhyamika, in dem das Tetralemma am häufigsten verwendet wurde, und ebenso in Ch'eng Hsüan-ying's Kommentaren, gibt es zwei andere Ausdrücke, die mit dem Tetralemma zusammenhängen, »das Tetralemma übersteigen« (*ch'ao ssu-chü* 超四句) und »sich von den hundert Negationen abheben« (*li pai-fei* 離百非). Beide machen klar, daß unter den Schriftstellern, die das Tetralemma zu dieser Zeit anwandten, sehr wohl verstanden wurde, daß man einen Sprung über das Tetralemma und das Negieren, d.h. einen Sprung über Logik und Sprache hinaus machen muß, um in den Bereich des nirvāṇa oder des »doppelten Mysteriums« einzudringen. Denn wie das Tetralemma zeigt, bleibt die Minimaleinheit, unabhängig, wie stark sich die Negation innerhalb der Struktur steigert, eine von zwei Alternativen und bleibt jedesmal, wenn ein neues Paar hinzugefügt wird, strukturell erhalten. Anstatt einen also näher an das Jenseitige heranzubringen, wird die zunehmende und anwachsende Negation schließlich zu einer unwiderstehlichen Überzeugung,

---

ist, „Leer-Logik", *prasaṅga/vitaṇḍa,* nennt, fehlt nicht nur die ausdrückliche metatheoretische Komponente, sondern auch die Differenzierung zwischen Verneinung und Aufhebung. Die Idee der Zweifachwahrheit auf zehn Ebenen, wie sie von idem, Truth and Logic in San-lun Mādhyamika Buddhism, p. 268, mit dem Nachweis Chi-tsang, The Meaning of the Twofold Truth, pp. 102–104 [= Èr-dì-zhāng, Taishō, Nr. 1854, 45], vorgebracht wird: „Die Ebenen dialektischer Untersuchung sind nicht auf drei beschränkt. Vielmehr sprach Chi-tsang von der zweifachen Wahrheit auf zehn Ebenen (*shih-tsung-erh-ti*).", bietet, indem sie von Jízàng nicht systematisch reflektorisch durchgeführt wird, keine Erweiterung der Mehrstufenwahrheit; demgemäß wird sie nicht nur in der Forschungsliteratur anderer Experten nicht beachtet, sondern sogar im entsprechenden Passus der späteren ausführlicheren Publikation desselben Verfassers, cf. idem, Empty Logic, p. 51, nicht mehr erwähnt.

daß, um das Jenseitige zu erreichen, ein Sprung logisch notwendig ist.“[45] Um diese Überzeugung, die philosophisch gesehen ein Wissen sein muß, herbeizuführen, bedarf es allerdings nur weniger Reflexionsschritte, derjenigen nämlich, die in der strukturtheoretischen Entfaltung der Lehren hier vollzogen und mit Hilfe des Thesenvierkants artikuliert werden.

Die Saṃvṛti-, also Weltlichkeits-Stufe der höchsten Ebene thematisiert bei Jízàng entsprechend nicht nur eine Verbindung der zwei Wahrheitsebenen des darunterliegenden Grades, also eine Art Meta-Lemma drei (λ_3'), gebildet aus Lemma drei (λ_3) und vier (λ_4), welches Konstruieren formal selbstverständlich in immer schwindelerregendere Höhen getrieben werden könnte. Bei der bedeutungsmäßigen Durchdringung der Argumentationsfigur ist es unerläßlich, auch auf den Inhalt zu achten und diesen in Zusammenhang mit der Form zu bedenken. Hierin liegt der Unterschied zur modernen, rein mechanisch verfahrenden mathematischen, auf die Reflektierbarkeit angewandte Einebenen-Formallogik. Wenn am Ende nämlich von „weder Dualität noch Nondualität“ und von „weder Einseitigkeit noch Mittigkeit“ die Rede ist, dann meinen Dualität und Einseitigkeit die Kanten eins bis drei (λ_{1-3}) und der Gegenbegriff von Nondualität und Mittigkeit die nur als vierte und letzte Kante (λ_4) formulierbare Charakterisierung der kantenlosen wahren Erkenntnis (眞知 *zhēn zhī*) des Würdigen (賢 *xián*) und Weisen (聖 *shèng*), die von der genuinen Leerheit der verschiedenen Phänomene (諸法性空 *zhū fǎ xìng kōng*) ihren Ausgang genommen hat und bis zu ihrer endgültigen Verwirklichung, wie wir noch sehen werden, ihre Inhalte und damit sich selbst lassen zu vermögen, konsequenterweise daran festhält. Die abschließende Zurückweisung beider Terme bedeutet infolgedessen nicht nur irgendein höheres antithetisches

[45] Yu Shi-yi, Reading the *Chuang-tzu* in the T'ang Dynasty, pp. 85–86.

Lemma vier (λ_4'), sondern letztlich die Für-ungültig-Erklärung aller Thesen/Lemmata, des Artikulierens überhaupt, das Ent–Setzen schlechtweg, einen Nicht-Bereich jenseits des Aussagevierkants: weder Behaupten noch Bestreiten. Das entspricht genau der Beschreibung des obersten Grades des dreistöckigen Zweiwahrheiten-Gerüsts, die an einer einschlägigen Stelle sinologisch-philosophiewissenschaftlicher Forschung vorfindlich ist: „Weder Behauptung noch Bestreitung von beidem, Sein und Nichtsein [(λ_5)=(–Λ)]."[46] Und das meint nicht etwa die Negativ-Behauptung (Bestreitung) „weder Sein noch Nichtsein" (λ_4), sondern: „Der höheren Wahrheit auf der dritten Ebene entsprechend, wird nicht behauptet, daß *dharmas* Sein besitzen, und es wird nicht behauptet, daß *dharmas* leer sind, und es wird nicht nicht-behauptet, das *dharmas* Sein besitzen und es wird nicht nicht-behauptet, daß *dharmas* leer sind. Weder Sein noch Nichtsein wird behauptet oder nicht behauptet – dieserart werden beide, Behauptung und Nicht-Behauptung, (hinter sich) gelassen. Yung-chia (665–713) präsentiert seine eigene Version dieser dialektischen Bewegung und wird zitiert, gesagt zu haben, daß wenn wir die absolute Wirklichkeit des dritten Stadiums erreichen, »nicht nur die Ausdrucksmittel vernichtet, sondern die Wurzeln mentaler Aktivität selbst ausgehauen sind«."[47]

---

[46] D. Bodde, Translator's Note, in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, 2.295.

[47] D. Garner, Skepticism, Ordinary Language, and Zen Buddhism, p. 170, mit Zitat aus Chang Chung-yuan, Original Teachings of *Ch'an Buddhism,* p. 11, das dort aus dem Original des Yòngjiā, Taishō, Nr. 2013, 48.393c29: 獨言語道斷。亦乃心行處滅 *dú yán yǔ dào duàn. yì nǎi xīn xíng chù miè,* übersetzt ist; (formale) Darstellung der ganzen Anordnung (nach Vorlage Chang Chung-yuan, p. 35[8]) o.c., pp. 168–170, 178[9]. „Nicht-Behauptung" ist, wie im wiedergegebenen Zitat vermerkt, im Sinne der Tabellierung der drei Arten der Zweifachen Wahrheit zu verstehen.

Es dürfte also nicht ganz unberechtigt sein, den Stufenbau Jízàng's eine „fünffache logische Form der Negation" zu nennen und über das vierte Lemma des Tetralemmas, bezogen auf Entstehen und Vergehen, noch dessen Bestreitung zu setzen: „(5) Bestreitung des vierten: Bestreitung von beidem, weder Behauptung noch Bestreitung, von beidem, Entstehen und Vergehen (非非生滅 • 非非不生滅 [*fēi fēi shēng miè • fēi fēi bù shēng miè*]) / Durch Negation und weiter durch Negation der Negation scheint es, daß nichts entweder zu behaupten oder zu bestreiten ist."[48]

Von da an liefert das Systembilden, so man hier, wie in meiner Studie bereits geschehen, zur Erläuterung nicht noch eine Reflexionsschleife anfügt und zu einer uneigentlichen Meta-Koinzidenz gelangt, was auch im Fall von Jízàng noch geschehen wird, keine zusätzliche Information, vielmehr wiederholt es sich inhaltlich leer. Zum ektolemmatischen Bereich vorgestoßen zu sein, heißt eben, nicht nur zum gedachten Undenkbaren des vierten Lemmas, sondern qua Ausschöpfung von Denkbarem und Undenkbarem die Kategorie »Denkbarkeit« überhaupt durchmessen zu haben. Jízàng macht das unter Berufung auf die höchste Autorität innerhalb des Buddhismus auch unzweideutig klar, wenn er den Argumentationsgang zu seiner Zweifachen Wahrheit in drei Graden mit folgender Bemerkung rechtfertigt: „Denn die verschiedenen Dharma-s/ Lehren, die von den Buddha-s verkündet werden, um die Leiden des Haufens der Geborenen zu heilen, gehen über diesen Gedanken nicht hinaus."[49]

---

[48] S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, p. 76, meine Umschrift in eckigen Klammern.

[49] Jízàng, Èr-dì-yì, Taishō, Nr. 1854, 45.91a14–15: 然諸佛說法。治衆生病。不此出意。*rán zhū fó shuō fǎ. zì zhòng shēng bìng. bù cǐ chū yì.*

Das gilt für die Heilung; das Heil bzw. Heilsein geht aber sehr wohl darüber hinaus; und der Heiler geht sogar darüber noch hinaus, er kehrt nämlich wieder zurück. „Alle müssen auf alle Fälle gelassen werden. Warum sollte nur der erste Bereich der Zwei Wahrheiten gelassen werden? Bis einschließlich der dritten Ebene müssen alle gelassen werden. Was ist der Grund dafür? Weil alle gleichermaßen Leidenschaft bedeuten. Das heißt [Ebenen] eins bis drei zu lassen. Ebenso weder lassen noch die drei. Demnach sind sogar die drei Ebenen der Zweifachen Wahrheit des ›Mitten-Traktats‹ zu lassen und nicht zu lassen (λ_6).“[50]

Und das, um als geeignetes Hilfsmittel zur Belehrung über das Heil (方便 *fāng biàn*) dienen zu können, weshalb die drei von einem Buddha also keinesfalls gelassen (不廢 *bù fèi*) würden. „Wie eine Fata Morgana ist Wasser in Wahrheit nicht Wasser. Deshalb ist beides, Sein und Nicht(s), zu lassen. Aber warum das Lassen des »Seins« von Wasser? Wasser ist doch bereits nicht. Was wird gelassen? Aber da ist die Aussage »lassen«. Entsprechend »ist« diese Aussage; deshalb wird vom Lassen gesprochen. … Dort angekommen, wo Leere Sein und Sein Leere, Dualität Nichtdualität und Nichtdualität Dualität ist, gibt es in der Waagrechten und in der Senkrechten kein Hindernis (λ_6).“[51] Durchlässigkeit überallhin. Damit sind wir

---

[50] Jízàng, Èr-dì-yì, Taishō, Nr. 1854, 45.92a10–13: 皆悉須廢。何但初節二諦須廢。乃至第三重皆須廢，何以故。此皆謂情故須廢之也。此卽一往廢三。不廢不三也。坎就三種二諦中論廢不廢。*jiē xī xū fèi. hé dàn chū jié èr dì xū fèi? naǐ zhì dì sān chóng jiē xū fèi, hé yǐ gù? cī jiē wèi qíng gù xū fèi zhī yě. cī jí yī wǎng fèi sān. bù fèi bù sān yě. kǎn jiù sān zhǒng èr dì zhōng lùn fèi bù fèi.*

[51] Jízàng, Èr-dì-yì, Taishō, Nr. 1854, 45.92a15–17 … 23–24: 如陽炎謂是水實無水也。然亦無有廢。何者有水可廢。旣無水。何所廢，而言廢者。約彼謂有故言廢也。… 斯卽空有有空，二不二不二二。橫豎無礙。*rú yáng yán wèi shì shuǐ wèi wú shuǐ yě. rán yì wú yǒu fèi. hé zhě yǒu shuǐ kě fèi. jì wú shuǐ. hé suǒ fèi, ér yán fèi zhě? yuē bǐ wèi yǒu gù yán fèi yě.*

genau dort angekommen, wo nach dem Ārya ‘nicht irgend etwas ist, das den Saṃsāra vom Nirvāṇa, nicht irgend etwas, das das Nirvāṇa vom Saṃsāra unterscheidet, und selbst der geringste irgend vorhandene Unterschied zwischen diesen (beiden) nicht evident ist’ (›MMK 25.19–20‹).

Jízàng trägt dieser Einsicht insbesondere dadurch Rechnung, daß er seine »Zwei Wahrheiten« entsprechend als Lehre und Anweisung (約教二諦 *yuē jiào èr dì*)[52] und Fingerzeig auf den Mond (指指月 *zhǐ zhǐ yuè*) versteht.[53] Sprachgebunden und in ihrer Darstellung der Pluralität des Begriffsgeschehens und Reziprozität der Bedeutungskonstitution verhaftet, ist auch ihr höchster Grad, die Wahrheit vom Äußersten und Höchsten (眞諦 *zhēn dì*) insofern nicht im gegenständlichen Sinne Wesen oder Ansich (理 *lǐ*). „… für Chi-tsang war die ultimative Wahrheit nicht mehr als eine »Lehre«.“[54] Um das noch deutlicher hervorzuheben, ergänzt er sie um einen Rang, erhöht sie

… *sī jí kōng yǒu yǒu kōng èr bù èr bù èr èr. héng shù wú ai.* Der Passus vor den Auslassungspunkten, in dem die Luftspiegelung zur Versinnbildlichung der Irrealität von Wasser eingeführt wird, ist sehr diffizil, weshalb hier für die Richtigkeit der Übersetzung nicht garantiert werden kann; er fehlt bei Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, 2.298; für seinen freundlichen Übersetzungsvorschlag aufgrund meiner Nachfrage bin ich Prof. Paul L. Swanson dankbar.

[52] Cf. A. K. Koseki, Chi-tsang’s Ta-ch’eng-hsüan-lun, pp. 15–33, 52.

[53] Jízàng, Dà-shèng-xuán-lùn, Taishō, Nr. 1853, 45.15c26–27: „Man kann nicht mit dem Mond auf den Mond zeigen. Man muß mit dem Finger auf den Mond zeigen.“ (不可以月指月。應以指指月。*bù kě yǐ yuè zhǐ yuè. yīng yǐ zhǐ zhǐ yuè.*) Cf. A. K. Koseki, Chi-tsang’s Ta-ch’eng-hsüan-lun, pp. 22–23, 278, mit Stellen zur Lehre als Fingerzeig auf den Mond bei Jízàng, (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn) und im ›Laṅkāvatāra-Sūtra‹ (zu letzterem gebe ich die Stelle im Sanskrit-Text an: Laṅkāvatāra-Sūtra 6.LXXXII, Vers 3, ⟨ed.⟩ B. Nanjio, pp. 223–224, römische Kapitelnummern nach ⟨tr.⟩ D. T. Suzuki, The Lankavatara Sutra).

[54] A. K. Koseki, Chi-tsang’s Ta-ch’eng-hsüan-lun, p. 52.

zu einer Doktrin von Zwei Wahrheiten (二諦 *èr dì*) in vier Ebenen (四重 *sì chóng*), deren vier Schichten an einer Stelle seines Werks sogar mit den Lemmata eines Vierkant-Disjunktums (四句 *sì jù* / *catuṣkoṭi*) korreliert sind, das er von seinem Lehrer Fălăng (507–581) übernahm, der es offensichtlich konzipierte, um die vier Alternativen des Transzensus/Nicht-Transzensus (絶不絶 *jué bù jué*),[55] bezogen auf die beiden Ebenen der Zweifachen Wahrheit, darzustellen.[56]

[55] W. E. Soothill / L. Hodous, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, p. 385, geben für 絶 *jué* (ab)schneiden, trennen, sondern, auflösen, beendigen, eliminieren; entschieden, überragend, höchst.

[56] Cf. Shih Chang-qing, The Two Truths in Chinese Buddhism, pp. 244–248 (folgend nachgeahmte tabellarische Anordnung o.c., p. 246), mit Zitation von Jízàng, Èr-dì-yì, Taishō, Nr. 1854, 45.112a15–29; idem, Fă-huà-yì-shū, Taishō, Nr. 1721, 34.483a11–b2, und Verweis auf Piṅgala, Kommentar zu/nach Nāgārjuna, MMK (Zhōng-lùn) 18.12, Taishō, Nr. 1564, 30.25a15–18, wo in Paraphrase von Vers 18.8 (s.o., Kapitel 3, Anfang) die dort thematisierten vier Positionen des Vierkants als Buddha's unermeßliche Fähigkeit im Umgang mit geschickten Hilfsmitteln (無量方便力 *wú liáng fāng biàn lì*) ausgegeben werden, was ganz ähnlich in den Kommentaren zur ›Kārikā‹ von Piṅgala und Candrakīrti vorkommt, cf. R. H. Robinson, Early Mādhyamika in India and China, pp. 55–56.

Vierkant-Disjunktum von Fălăng : Zweifachwahrheit in vier Ebenen von Jízàng (nach Shih Chang-qing)

Die vier Alternativen (Fălăng/Jízàng)	Die vier Ebenen der Zwei Wahrheiten (Jízàng)
Die weltliche und die wirkliche Wahrheit transzendieren nicht	Erste Ebene
Die weltliche Wahrheit transzendiert und die wirkliche Wahrheit nicht	Zweite Ebene
Die wirkliche Wahrheit transzendiert und die weltliche Wahrheit nicht	Dritte Ebene
Beide, die weltliche und die wirkliche Wahrheit transzendieren	Vierte Ebene

„… die vier Alternativen werden lediglich als geschickte Hilfsmittel angesehen und daher sollte man an den vier Alternativen nicht haften. … Die vier Ebenen der zwei Wahrheiten werden von Chi-tsang vorgeschlagen und er griff die Idee der vier Ebenen von seinem Meister Fa-lang auf, der die vier Alternativen des »Transzendierens« (*chüeh*) und »Nicht-Transzendierens« (*pu-chüeh*) verfocht. .. Da die vier Alternativen geschickte Hilfsmittel anwenden, deshalb ist es begründet zu schließen, daß Chi-tsang's vier Ebenen der zwei Wahrheiten ebenso geschickte Hilfsmittel anwenden."[57]

Die höhere der vierten, die höchste Ebene also, hat in der tetragraden Zweifachwahrheit nur noch uneigentlichen Status, indem sie auf die „Nicht-Drei" (不三 *bù sān*), die (begriffliche) Negation mit der Bedeutung der (tatsächlichen) Aufhebung und Beseitigung also der 3×2 Wahrheiten hinweist und exakt

[57] Shih Chang-qing, The Two Truths in Chinese Buddhism, p. 248.

das aussagt, was niemals aussagbar, sondern von Begriffen verfehlt wird und das Begreifen übersteigt (言忘慮絶 *yán wàng lǜ jué*),[58] also recht eigentlich jenseits des Jenseits von Sprache und Denken ist: des Sagbaren [$(\lambda_{1-4})=(\Lambda)$] und Unsagbaren [$(\lambda_5)=(-\Lambda)$] Interpenetration ($\lambda_6$).[59]

[58] Cf. Jízàng, Dà-shèng-xuán-lùn, Taishō, Nr. 1853, 45.15c23.

[59] Zur Vierebenen-Doppelwahrheit cf. Shih Chang-qing, The Two Truths in Chinese Buddhism, pp. 217–229; A. K. Koseki, Chi-tsang's Ta-ch'eng-hsüan-lun, pp. 33–52, jeweils mit Verweisen auf Loci bei Jízàng; folgende Tabelle nach Jízàng, Dà-shèng-xuán-lùn, Taishō, Nr. 1853, 45.15c5–11, Übersetzung mit tabellarischer Darstellung: Liu Ming-wood, Madhyamaka Thought in China, pp. 150–151; A. K. Koseki, Chi-tsang's Ta-ch'eng-hsüan-lun, p. 275; kurze Ausführung und Tabelle auch in P. L. Swanson, Foundations of T'ien-t'ai Philosophy, pp. 112–114, 362 = idem, The Two Truths Controvery in China and Chi-I's Threefold Truth Concept, pp. 228–233 ≈ idem, The Spirituality of Emptiness in Early Chinese Buddhism, pp. 383–385.

JÍZÀNG
ZWEIFACHE WAHRHEIT（二諦） AUF VIER EBENEN（四重）

	saṃvṛti-satya 俗/世諦 *sú/shì dì*		*paramārtha-satya* 眞諦 *zhēn dì*	
4 第四重	(„$\lambda_{1\text{-}5}$“) ≙ („−Λ +Λ“)	Diese drei Arten der Zweifachen Wahrheit sind allesamt Lehrmethoden（者此三種二諦皆是教門 *zhě cǐ sān zhǒng èr dì jiē shì jiào mén*）	(λ_6)	Nicht-Drei（不三 *bù sān*） Nur Unabhängigkeit und Nicht-Erlangen/ Nicht-Erringen heißen Wesen（無所依得始名爲理 *wú suǒ yī dé shǐ míng wéi lǐ*）
3 第三重	(Λ) ≙ ($\lambda_{1\text{-}4}$)	Dualität zusammen mit Nondualität（二與不二 *èr yǔ bù èr*）	(„λ_5“) ≙ („−Λ“)	weder Dualität noch Nondualität（非二非不二 *fēi èr fēi bù èr*）
2 第二重	(λ_3) ≙ ($\lambda_{1\text{-}2}$)	sowohl Sein als auch Leere（者有者空 *zhě yǒu zhě kōng*）	(λ_4) ≙ −(λ_3)	weder Leere noch Sein（非空非有 *fēi kōng fēi yǒu*）
1 第一重	(λ_1)	Sein（有 *yǒu*）	(λ_2) ≙ −(λ_1)	Leere（空 *kōng*）

Es ist zuzugeben, daß diese Loopings der Re–flexion wegen ihrer Kompliziertheit (Verschlungenheit) und Abstraktheit (Abgehobenheit vom sinnlichen Bewußtsein) nicht eben mal so im Vorbeigehen absolviert werden können. Hier möchte ich nur noch darauf hinweisen, daß ich das tetradische Aufstiegsschema von ›MMK 24.18‹ auf dem Umschlag dieses Buches als ein helikal geschlungenes Devanāgarī-Schriftband durch die Gänge der sich kegelförmig verjüngenden und zuspitzenden Schraubenform eines transparenten, sich vom Hintergrund dadurch nur umrißhaft abhebenden, Schneckenhauses (gr. *kochlías* / skr. *śaṅkhā-, śambūka-varta* / chin. 螺 (旋) *luó* (*xuán*)) hindurch verbildlichte. Die Zahl der Umgänge beträgt vier. Dazu kommt der Apex, die Gewindespitze. Sie versinnbildlicht die Über–Windung, Wendung vom Saṃsāra (= Saṃsāra + »Nirvāṇa«) zum Nirvāṇa, dem wahrhaft Unumwundenen,[60] das durch das diaphane Gastropodengehäuse hindurchscheint. Insgesamt sollen damit also sechs Komponenten dargestellt werden. Sie symbolisieren die vier Argumentteile oder Sinneinheiten des Verses (»Vers«, von lat. *vertere,* wenden, umwenden, herumwenden), deren Übergangs- zu wie Berührungspunkt mit dem Papier, auf das sie gezeichnet sind und das als eigener Bestandteil zu verstehen ist, wie endlich die Gestalt und den Gestalthintergrund als Einheit, welche als In–Differenz wie

[60] Mit der Symbolik von Verschlungenheit (des rauchenden/dampfenden, mannigfach verschlungenen, hundert-schlangenköpfigen Ungeheuers Typhõn der griechischen Sagenwelt) setzt sich Sokrates als ein in Aporien Verwickelter, Zweifelnder und Fragender, auf diese Weise ironisch die Kom–pliziertheit des Unwissenden demonstrierend, von der Einfalt, Einfachheit und Sanftmut des Sophós ab, der er sich damit einhergehend fragt zu sein, cf. H. P. Sturm, Ethische Evokationen der Sophistik, pp. 140–141; zur Metapher vom Rauch, Nebel, Dampf (*tũphos*), einem Wort aus derselben Wurzel, der die wahre Erkenntnis verqualmt und der Befreiung davon, der (geistigen) Unumnebeltheit (*atuphía*) cf. zusätzlich idem, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 134–163.

(vielleicht) auch als In–Existenz von Saṃsāra und Nirvāṇa auf den Punkt gebracht sind.

(λ_1) erste Windung	Entstandenes/Entstehen kraft Bedingtheit, Hervorgegangenes/Hervorgehen vermöge Bezüglichkeit, Aufgetretenes/Auftreten in Abhängigkeit (*pratītya-samutpanna/pratītya-samutpāda*);
(λ_2) zweite Windung	Leere, Bloßheit, Hohlheit, Nullität, Vakanz, Eigenschaftslosigkeit, Unbestimmtheit (*śūnyatā*);
(λ_3) dritte Windung	erfaßte Belehrung, sich auf etwas beziehende, meta–phorische Bezeichnung, (*prajñaptir-upādāya*);
(λ_4) vierte Windung	Mittigster Weg, Zentralpfad (*madhyamā pratipat*), »Nirvāṇa«
[(λ_5)=(–Λ)] Über–Windung	das vom Vierkant Abgelöste (*catuṣkoṭi-vinirmukta*), Nirvāṇa
(λ_6) Gestalt plus Hintergurnd	sowohl „sowohl Saṃsāra als auch »Nirvāṇa«“ als auch Nirvāṇa
(λ_7) weder Gestalt noch Hintergrund	weder „sowohl Saṃsāra als auch »Nirvāṇa«“ noch Nirvāṇa

Die Korrelation zwischen den metatheoretisch gewonnenen, begrifflich geronnenen, ein vierschichtiges Reflexionskonstrukt bildenden Bestandteilen der Kognition und der Formel ihrer konzisesten wie präzisesten Artikulierung durch die affirmative Variante des Setzungsvierkants, ist in vielen onto-gnoseologisch graduierend verfahrenden Philosophien aller Orte und aller Zeiten nachweisbar, wurde aber erst in meiner Forschung als solche erkannt und wird mit dieser Studie (inclusive ihrer ersten Auflage) beginnend systematisch deskribiert und doxographisch verifiziert. Über eine begründende Erklärung für deren Zusammenhang im Stile eines Grund-Folge-Schlusses, eine Deduktion des einen aus dem anderen oder Reduktion des einen auf das andere, in welche Richtung auch immer, habe ich sehr lange nachgedacht. Heute bin ich davon überzeugt, daß der hierbei getriebene Aufwand vergeblich war, weil ein derartiger Wahrheitsanspruch diesbezüglich fehl am Platze ist. Das Gegebene (Datum) und seine Darstellbarkeit, beide auf das Wesentliche, Unverzichtbar-Konstitutive reduziert, sind, wie ich in diesem Kapitel einsichtig gemacht zu haben hoffe, offensichtlich nur zwei Seiten eines Sachverhalts: Form – Formel, Geist-Lógos – Sprach-Lógos, *Vijñāna*/*Vāk* – *vāk*/*nāma,* Begreifen – Begriff: Artikulation (Ur-Gliederung) artikuliert (ausgedrückt).

5 Setzungsvierkant und Fünffachheit: »Wissenschaftslehre« vis-à-vis Madhyamaka

Wie die »Wissenschaftslehre« Fichtes im Bauplan unübersehbare Parallelitäten zur Leerheitslehre der Mādhyamika-s aufweist und sich analog als in sich absolut leer weiß: „Und dies ist denn das einige Verdienst, das ich an dem Systeme, das wir so eben mit einander gefunden, rühme: es zerstört und vernichtet den Irrthum. Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer.“[1], so drückt sie diese Vakanz auch in einer äquivalenten Mehrfachformel aus, von der man meinen könnte, sie sei zur Rechtfertigung meiner formalen Annäherungen von mir erst erfunden worden. „Jedes zu dem Ausdruke〈:〉 das absolute gesezte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesezte Wort bezeichneten Rüksicht, und Relation stehen. Das absolute ist weder ein Wissen ($-\lambda_2$), noch ist es ein Seyn ($-\lambda_1$), noch ist es Identität ($-\lambda_{3.2}$)[$-\lambda_4$], noch ist es Indifferenz beider ($-\lambda_{3.1}$)[$-\lambda_3$] , sondern es ist durchaus bloß und lediglich das Absolute (λ_4). Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch ausser derselben in allem möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann

---

[1] J. G. Fichte, GA, 1.6.252.25–28 (Die Bestimmung des Menschen), FW, 2.247. Weitere Textstellen zur Leere transzendentaler Reflexion in idem, GA, 2.5.115.1–6 … 13–17 (Rükerinnerungen, Antworten, Fragen), FW, 5.341; GA, 2.6.322.26–324.10 (Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02), FW, 2.160–162; GA, 2.7.108.21–109.7 (Vorlesungen der W.L. Im Winter 1804. 1ste.); GA, 2.9.179.21–23, 288.7–290.6 (4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen 1805).

die W. L. nicht vom Absoluten, sondern sie muß vom absoluten Wissen (λ_3) ausgehen. Wie es denn doch zugehe, daß wir, wie wir soeben gethan, das Absolute noch über dem absoluten Wissen hinaus und als unabhängig von demselben, wenigstens denken, und das so eben Behauptete von ihm behaupten können, wird im Verfolg unsrer Untersuchung sich ohne Zweifel ergeben. Vielleicht, daß das absolute (λ_4) eben nur in der Verbindung, in der es aufgestellt ist, als *Form* des Wissens (λ_3), keinesweges aber rein an und für sich (λ_5), in unser Bewußtseyn eintritt."[2] Leicht verändert findet sich diese Formulierung auch in einem Brief an Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling aus derselben Schaffensperiode. „Aber es scheint mir an sich klar, daß das Absolute (λ_4) nur eine absolute, d.h. in Beziehung auf Mannigfaltigkeit, durchaus nur *Eine*, einfache, sich ewig gleiche, *Aeusserung* haben kann; und diese ist eben *das absolute Wissen* (λ_3). Das absolute *selbst* (λ_4) aber ist kein Seyn ($-\lambda_1$), noch ist es ein Wissen ($-\lambda_2$), noch ist es Identität ($-\lambda_{3.2}$)[$-\lambda_4$], oder Indifferenz beider ($-\lambda_{3.1}$)[$-\lambda_3$]: sondern es ist eben – *das absolute* – und jedes zweite Wort ist vom Uebel (λ_4)"[3] Die hier aufscheinenden Lemmata korrelieren in etwa

---

[2] J. G. Fichte, GA, 2.6.143.22–144.10 (Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02), FW, 2.12–13; bei dem zweimalig vorkommenden „Vielleicht" in bezug auf die (Un-)Möglichkeit des tatsächlichen Eintritts des Absoluten in das menschliche Bewußtsein kann ich entgegen der generellen Meinung Fichtes dazu nicht mit hundertprozentiger Sicherheit sagen, ob es sich hier in Abweichung davon nicht um eine gewisse Nachdenklichkeit, Unsicherheit, ja Zurückhaltung handelt.

[3] J. G. Fichte, GA, 3.5.112.30–113.3, Nr. 620 (Brief an Schelling vom 15. 1. 1802); H. Girndt, Strukturprobleme der Wissenschaftslehre 1804, pp. 158–160, operiert bei der Auslegung der »Wissenschaftslehre« mit der Aussagefigur des Tetralemmas, weist aber o.c., p. 158[6], ausdrücklich darauf hin, daß seine Fichte-Deutung von meiner in vielem abweiche. Meine Deutung dürfte von seiner sogar in der Beurteilung dessen abweichen, worin sie von meiner abweicht.

mit den Gliedern des noch vorzustellenden Disjunktionsschemas der »Wissenschaftslehre«, wobei darauf zu achten ist, daß das Absolute einmal an sich (λ_5), einmal für uns, d.h. innerhalb des Schemas als „Absolutes" (λ_4) gemeint sein könnte, was ich wegen der Unerschließbarkeit der exakten Bedeutung und des eher dagegen sprechenden Gesamtsinns skalierungssymbolisch auszudrücken nicht für angebracht hielt. Identität (in der Bedeutung von völliger Übereinstimmung von mehrerem) wie Indifferenz (im Sinne von Ununterschiedenheit von mehrerem), beides oberste Prinzipien von Systemen Schellings, die darin für das Absolute oder Dementsprechendes stehen,[4] sind, von Fichte in ihrer Bestimmung innerhalb ihrer Kategoriengefüge als Relationsbegriffe gemeint, diesseits des Absoluten, also auf der Ebene eines ‚vermittelten Absoluten', allem Anschein nach des Geistbereichs (λ_3), anzusiedeln, wobei ich die Subskalierung beider, da sie eben von Fichte ins Feld geführt werden, nach ihrem anzunehmenden Stellenwert in der »Wissenschaftslehre« vornehme.[5]

Wie im Madhyamaka schimmert durch die vier als leer durchschauten, d.h. negierten Standpunkte bzw. GeistWelt-Prinzipien die quasi-fünfte, die Hintergrund-Dimension der

---

[4] Eine umfangreiche Allegation von Stellen um das genus maximum bei Schelling findet sich in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 625–779

[5] Hierbei sehe ich mich durch die Ausführungen von H. M. Baumgartner, Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken, pp. 98–100, das absolute Wissen mit der „Unbegrenzten Zweiheit" (*aóristos duás*), das Absolute mit der absoluten Einheit, und idem, Die Bestimmung des Absoluten, pp. 322–330, das Fichtesche absolute Wissen mit dem Plotinschen Noûs wie sein (Hyper-)Absolutes mit dessen Einem (*'én*) gleichzusetzen, veranlaßt, ohne dafür völlige Zweifelsfreiheit geltend machen zu können; es handelt sich an manchen Stellen meiner Werke, wie gesagt, um Experimentalphilosophie bzw. philosophia in statu nascendi. Zu diesen platonistischen Prinzipien im entsprechenden Teilband des nächsten Abteilung mehr.

Dimensionslosigkeit und Standpunktlosigkeit nämlich hindurch. Den Erschließungsprozeß dieses Schemas und schließlich den abgeschlossenen Zustand, es in Evidenz entfaltet zu haben, versteht Fichte als Schweben, Einheitspunkt, organische Einheit zwischen den Knotenpunkten der Reflexionsabfolge, d.h. den Wissenskonstituenzien, wodurch eine drei- oder fünffache Synthesis zustande kommt, die das Gestaltprinzip der gesamten »Wissenschaftslehre« bildet. Hans Gliwitzky (1932–1998), langjähriger Mit-Herausgeber der Fichte-Gesamtausgabe (Akademieausgabe), führte dieses im Gegensatz zu den oft verschlungenen, terminologisch variierenden Darstellungen der ›Wissenschaftslehren‹, den Sinn der Feststellung Fichtes aus dem Jahre 1812, daß diese sehr kurz vorgetragen werden könne,[6] noch verschärfend, in wenigen eindeutig nachvollziehbaren Schritten vor.[7] Die Schwebung, das Gleiten des Zentralblicks über die und zwischen den Grundfaktoren des Wissens deutete er hierbei als Problematizität, Schwanken oder Zweifel.[8] Auch wenn ich die damit einhergehende Vorstellung der „Unentschiedenheit“ im Kontext der Erkenntnishaltung Fichtes für problematisch und hinsichtlich des Madhyamaka für schlechterdings unanwendbar halte, eröffnet die Gedankenführung des genannten Interpreten dennoch einen Zugang zu der von mir geltend gemachten Reflexionsstufen-Theorie (auch des Śūnyavāda), die es geraten und geradezu erforderlich erscheinen läßt, sie anschließend ausführlich zu zitieren (linke Spalte). Parallel gebe ich eine daran angelehnte, und deshalb nicht in jeglicher Hinsicht unanfechtbare Auslegung der Lehre

---

[6] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.13.86.9–12 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]), FW, 10.368.

[7] Cf. H. Gliwitzky, Einleitung in Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, pp. XLIII–XLIX.

[8] Cf. H. Gliwitzky, Einleitung in Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, p. XLII.

Nāgārjuna's (rechte Spalte), von der aus die »Wissenschaftslehre« wiederum rückblickend beleuchtet werden kann. Dabei nehme ich nur eine Änderung des vorgegebenen Sinnes vor und ersetze die Idee der Unentschiedenheit („Problematizität", „Schwanken", „Schweben", „Zweifel") bei der Übertragung der Argumentation in den Gedankenkreis des Mittelwegbuddhismus durch das hierfür gemäßere „Unentscheidbarkeit", das in der Konnotation von Unbegreifbarkeit oder Unbestimmbarkeit aufzufassen ist. Auf eine eindeutig fixierte Zahl der basalen Ingredienzien, durch die das Modell der »Wissenschaftslehre« in formal-diskursiver Form nach Fichte selbst vollendet wird – zur Debatte stehen, wie er andeutete, drei oder fünf (nach Gliwitzky gar sieben, neun oder elf) –, will ich mich nicht festlegen, da dies für den hiesigen Zweck nicht erforderlich und für die »Strukturtheorie der Re–flexion« nicht relevant ist, da deren Grundelemente zahlenmäßig eindeutig bestimmbar und bestimmt sind.

Diese zu Verdeutlichungszwecken konzipierte Gegenüberstellung soll erhellen, daß es nicht, wie es Koryphäen offizieller (institutioneller) Fichte-Gelehrsamkeit glauben machen wollen, verstiegen und/oder dilettantisch ist, einen Vergleich zwischen Philosophien anzustellen, die räumlich und zeitlich so weit voneinander entfernt sind wie die »Wissenschaftslehre« und der mahāyānistische Vakuismus, weil die Errungenschaften der Transzendentalphilosophie von den Denkern der Antike, von den angeblichen ‚Mythenerzählern', ‚Mystikern' und ‚Phantasten' Asiens erst gar nicht zu reden, nicht annähernd erreicht worden wären, womit sie eindeutig demonstrieren, für das, was sie mit und entlang der »Wissenschaftslehre« dachten, kein Verständnis zu besitzen. Wenn es um das Letzte geht, geht es eben um Zeitloses, Unveränderliches, den Grund, auf dem alles steht und der alles trägt, die Begründung, die jedem Einwand standhält und sich selbst mit ihrer Leugnung verträgt. Das anschließend vorgeführte Gedankenexperiment hätte sicherlich

auch die Billigung von Hans Gliwitzky selbst erhalten, teilte er mir auf meine Anfrage vom Herbst/Winter 1989, ob seine Einleitung in die ›Wissenschaftslehre 1805‹ irgendwie durch die Beschäftigung mit indischer Philosophie beeinflußt sei, in einem handgeschriebenen Brief vom 29. Januar 1990 doch von sich mit, „daß ich auch von anderer Seite schon auf die Parallelen hingewiesen wurde. Ich selbst finde meine Argumentation auch nicht so neu, da ich sie in der christlichen Tradition, aus der ich stamme, in verschiedenen Graden der Penetranz immer wieder gefunden habe. Um hier aber nichts für eine bestimmte historische Wirklichkeit zu usurpieren noch die Bemerkung: ich halte es mit F[ichte]s Äußerung im 25. Vortrag der WL 04[2], daß das »Christenthum […] dem Wesen nach noch viel älter sein möchte, als wir annehmen.«“ In einem einige Tage später verfaßten handschriftlichen Brief an mich vom 2. Februar 1990 präzisierte er auf mein Insistieren hin seine Antwort dahingehend, daß er meine Annahme indischen Einflusses auf seine Ausführungen zu Fichte zwar irrig nannte, im Sinne von irrtümlich, daß dies jedoch nicht bedeute (er spricht nun von sich), „daß meine Einsicht nicht auch die der alten Inder gewesen sei. Die Wahrheit ist eben von niemandem zu pachten und – in welcher Tradition auch immer groß geworden – von jedem wieder neu einzusehen.“[9] Dazu soll die folgende, als provokantes Gedankenexperiment aufzufassende Gegenüberstellung beitragen, wobei die Konturen des Madhyamaka so weit als möglich entlang des Spruches ›MMK

[9] Meinen Schriftwechsel mit Hans Gliwitzky bewahre ich auf, damit er zur wissenschaftlichen Verifikation jederzeit eingesehen werden kann; ein auf das Format des vorliegenden Buches verkleinertes Scan seines Briefes an mich vom 2. Februar 1990 füge ich zu Dokumentationszwecken als Anhang bei.

24.18‹, wo dies nicht möglich ist, anhand anderer urschriftlicher Ideen, skizziert werden.[10]

Gliwitzky zu Fichte

„Gehe ich nun – mit dem Ziel, das vorausgesetzte System des Wissens im Wissen schrittweise einzuholen – von einem Zweifel, ob etwas so oder anders bzw. so oder nicht so ist, als den Ansichten 1 und 2 aus und kann mich weder in 1 noch in 2 vergewissern oder zur Ruhe kommen (was eben gerade Zweifel besagt), so bleibt mir die Möglichkeit, mich auf das Zweifeln als das 'Zwischen' (3) selbst zu richten und zu prüfen, ob und gegebenenfalls was dieses Zweifeln denn nun selbst sei. Ersehe ich nun ferner, daß der Zweifel von mir praktiziert wird, so komme ich zu der Einsicht: *ich bin zweifelnd* (oder: im Zweifel) (4). Bezogen auf die Voraussetzung einer tatsächlichen Abschließbarkeit des Selbstvergewisserungsprozesses im System, mache ich jedoch hier nur die tatsächliche (d.i. die einfach faktische im Gegensatz noch zur apodiktischen) Feststellung, daß ich zweifelnd existiere. Frage ich weiter, ob ich dieses Zweifelsein nicht vermeiden kann, so setze ich mich – wenigstens im Versuch – in Distanz zu meinem zweifelnden Existieren (5). Indem ich schließlich ersehen kann, daß dieser

Sturm zu Nāgārjuna

Ausgangspunkt sind die Elementarmaschen des Ursache-Wirkungs-Gewebes (*pratītya-samutpanna*), die reziproken, in Begriffen gefaßten Gegensatzpaare (*dvandva*) des unter Bedingungen Entstehenden (1 und 2), die die kleinsten Einheiten systematischer Realitätsbestimmung darstellen. Indem sie sich gegenseitig bedingen bzw. konstituieren (*parasparā-apekṣa*/ *parasparā-apekṣikī siddhi*), ist es unmöglich, eine Entscheidung darüber zu treffen, ob (1) oder (2) die eigentlich bestimmende Größe ist (*śūnyatā*). Prüfe ich nun, ob die verbleibende Lösungsmöglichkeit das Zwischen inmitten (*madhya*) der Urdichotomien, die Unbestimmtheit/Unbestimmbarkeit nämlich, ist (3), so muß ich feststellen, daß dieses Zwischen durch mein Wissenwollen hervorgebracht wurde, mein Begreifen (*prajñapti*) es ist, das es erzeugt (4), was eine Erkenntnis darstellt, die noch zu demonstrieren, von einer faktischen in eine begründete überzuführen ist. Setze ich mein (Rück-)Fragen fort, um durch Überwindung der prinzipiellen Unentscheidbarkeit das wahrhaft Grundlegende (*paramārtha*) qua innerste

[10] Der folgend zitierte Text der linken Spalte stammt aus H. Gliwitzky, Einleitung in Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, pp. XLVIII–XLIX.

Versuch, die Spannung zwischen zweifelndem Existieren und mir selbst (als versuchend) durch ein Dazwischentreten aufzulösen, selbst ein erneutes – gegenüber dem Zweifel (3) – '*Zwischen*' vollzieht (6) und dieses Zwischen mit seiner Iteration nichts Neues mehr erbringt als die Iteration selbst, komme ich zu dem Abschluß dieses Prozesses in der Einsicht, daß, wenn ich zweifle, ich über alle unendliche Iterierbarkeit dieses Zweifelns immer auch schon – und darin eben zweifelsfrei – also notwendig bin (7). Erst am Übergange von 5/6 einerseits nach 7 andrerseits wird der Unterschied zwischen der prinzipiellen Iterationsfähigkeit des Bewußtseins in formal-unendlicher Weise und der Einsicht in die beginnende Leerheit dieser Operation als aber selbst 'inhaltlich' noch notwendiges Moment offenbar. Zählt man nun von diesen Argumentations- und Reflexionsvollzügen nicht die einzelnen isolierten Momente, sondern die aufeinander gestuften Reflexionsebenen und läßt die beiden Momente der Ausgangsantithetik beiseite, so kann man tatsächlich von einer siebengliedrigen Gegebenheit als einer auf eine Fünffachheit reduzierte[n] Struktur sprechen."

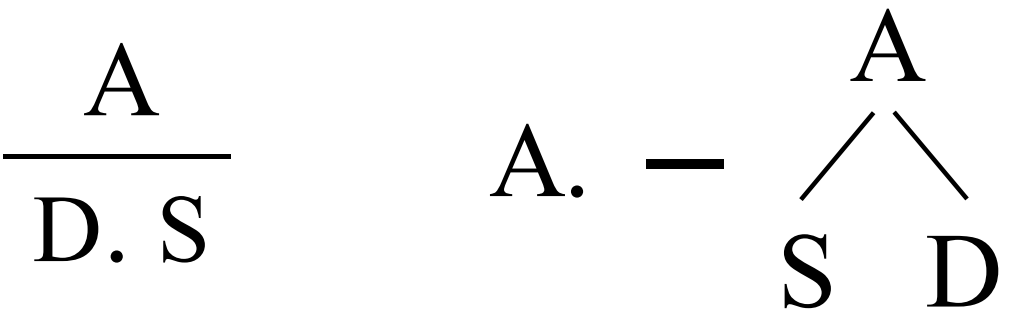
Mitte (*madhyama*), d.h. jenseits der Kontraria (*nirdvandva*) doch zu finden, so tut sich die Dichotomie, oder genauer, Trichotomie zwischen Begreifendem/Begriff (5), Zu-Begreifendem/Begriffenem und Begreifen aufgrund konventionellen Begriffsgebrauchs (*vyavahāra*) von neuem auf. Diese Reflexionsschleife könnte endlos ausgeführt werden, doch wird sie am Punkt der Einsicht ihrer Leerheit, und das ist der Punkt der Einsicht unausweichlicher „»Leerheit« der Leere" (*śūnyatā-śūnyatā*) als Bedingung der Di- bzw. Trichotomie dechiffriert (6). Wenn Leere (= *śūnyatā*), Bedeutung von Leerheit (= Begreifen/Belehrung = *prajñapti*) und der Zweck von Leerheit, das Ablassen von Meinungen, incl. der Meinung von der Leerheit (*sarva-dṛṣṭīnāṃ niḥsaraṇaṃ*) also verstanden sind, ist die Zerstreuung, Spaltung oder Zersplitterung (*vihan-*) von uns selbst durch diskursives, intentionales Denken als verwindbar eingesehen (7) und es bedarf nur noch der rechten Bemühung, diese Restitution des Notwendigen, soll heißen, Eigentlichen (*yathā-bhūta*) oder Soigkeitlichen (*tathatā*), durch Nullifikation des Uneigentlichen, Disparaten und Dispergierenden durchzuführen (»8«).

Die Minimalgestalt des Modells Fichtes ist viergliedrig, ein tetradisches Disjunktionsschema. Es weist folgende Bestandteile auf, deren Symbole samt meinen Ergänzungen in eckigen Klammern zu den gemeinten Begriffen ich zusammen mit den wichtigsten urschriftlichen Definitionen anschließend wiedergebe:

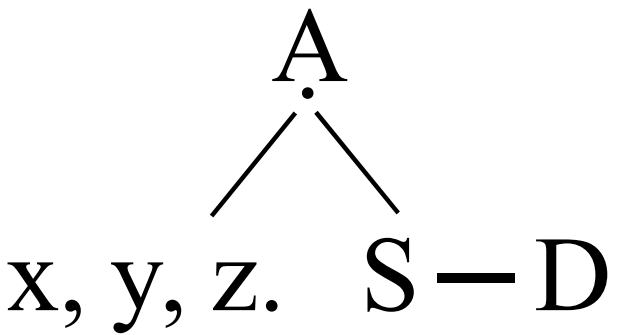
(λ_1) S[sein];
(λ_2) D[enken];
(λ_3) ·Punkt, — (Bruchstrich) oder ∧ (Spaltungsgraph) = Urwissen, absoluter Begriff, Evidenz an sich selbst, bloße Genesis;
(λ_4) A[bsolutes] = das absolut Unbegreifliche, reines Fürsichbestehen, Substantialität.[11]

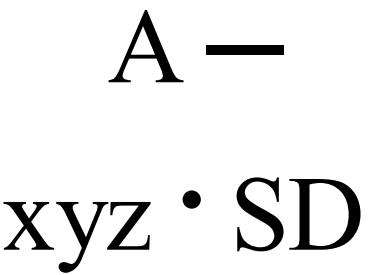
[11] Die hier zusammengestellten Definitionen finden sich im Kontext der folgend wiedergegebenen Darstellungen der viergliedrigen Schemata aus J. G. Fichte, GA, 2.8.24.34 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.102; GA 2.8.25.36 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804, Copia); idem, GA, 2.8.52.19 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.114; GA 2.8.53.21 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804, Copia); bei dem Punkt mit anschließendem Gedankenstrich, welche den ersten beiden Schemata jeweils zuzugehören scheinen, handelt es sich um Satzzeichen, weshalb sie von mir ebenso wie der irrtümlich in der Copia gesetzte Punkt am Schluß des letzten Schemas weggelassen wurden.

Fichtesche Schemata der einfachen Grunddisjunktion
Fassung nach Fichtes Werken (links) und Copia (rechts)



Fichtesche Schemata der erweiterten Grunddisjunktion
Fassung nach Fichtes Werken (links) und Copia (rechts)





Fassen wir die vierfache Grundspaltung der reflektierten Realität in der Sprache der ›Anweisung zum seeligen Leben‹ zusammen: „Die Welt (λ_1) hat in ihrem Grund=Charakter sich gezeigt, als hervorgehend aus dem Begriffe; welcher Begriff wiederum nichts ist, denn das Als (λ_2) zum göttlichen Seyn (λ_4), und Daseyn (λ_3).“[12] Und schließlich in geistmathematischer Ausdrucksweise: „Jedes Individuum (λ_2) ist ein rationales Quadrat einer irrationalen Wurzel, die in der gesammten Geisterwelt liegt; und die gesammte Geisterwelt ist wiederum rationales Quadrat der – *für sie,* und ihr universelles Bewußtseyn, welches jeder hat, und haben kann (λ_3) – irrationalen Wurzel = dem immanenten Lichte oder Gott (λ_4). Die Sinnenwelt aber, oder die Natur, ist durchaus nichts denn «Schein,» Erscheinung (λ_1), eben des immanenten Lichtes (λ_4).“[13]

Die Symbole x, y und z der eben abgebildeten zwei erweiterten Schemata stellen drei Urmodifikationen, Immanuel Kant als unverbundene Absoluta unterstellte Betrachtungsweisen der Welt dar: x = sinnliche Erfahrung; z = moralische Welt; y = gemeinschaftliche, unerforschliche Wurzel und Zusammenhang von x und z. Die drei unserem Königsberger Denker unterschobenen Sichtweisen, sie können im vorliegenden Argumentationszusammenhang vernachlässigt werden, kommen gewissermaßen auch in der Auflistung der von Fichte

---

[12] J. G. Fichte, GA, 1.9.98.1–3 (Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre), FW, 5.455.

[13] J. G. Fichte, GA, 3.5.49.1–6, Nr. 605 (Brief an Schelling vom 31. 5. 1801), mit Textvariante der kritischen Edition zwischen Guillemets; cf. R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, pp. 68–69. In genau dieser Strukturierung liest Fichte den ›Johannes-Prolog‹, cf. J. G. Fichte, GA, 1.9.117–120 (Die Anweisung zum seeligen Leben), FW, 5.479–482 (Synopse 1.9.119.33–120.12), wie auch die christliche Trinitätslehre, cf. J. G. Fichte, GA, 2.16.147.37–148.5, 157.30–33, (Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche), FW, 4.552; 4.569, was ein Gegenstand der nächsten Abteilung sein wird.

postulierten fünf Grundprinzipien, Weltansichten oder Standpunkten im „Vermögen des Menschen, die Welt zu nehmen" oder das Unendliche anzusehen, vor. Sie stellen die Anwendungsformen der vier bzw. fünf Disjunkta seiner Theorie auf Praktisches dar. Insofern sind sie von seiner Archē-Logie selbst zu unterscheiden:

- (λ_1) die verworren-sinnliche, im stehenden Objekt verankerte Auffassung (Glaube an die Natur, Materialismus),
- (λ_2) die ordnend-legalistische, im stehenden Subjekt verankerte (Glaube an Einheit und Gleichheit der Persönlichkeit),
- (λ_3) die erschaffend-sittliche, im absolut realen Bilden und Handeln verankerte (Glaube an das Sittengesetz, Moralität),
- (λ_4) die faktische gottlebend-religiöse, im absoluten Bilden und Leben des absoluten Objekts verankerte (Glaube an Gott), und
- (»λ_5«) der bestimmt-genetische Standpunkt der Wissenschaft der »Wissenschaftslehre«.[14]

Sobald der Hintergrund des abstrakten prinzipienhierarchischen Schemas, das mit der Be-Zeichnung „Absolutes" denotierte Absolute selbst, das der »Wissenschaftslehrer« (in seinem unmittelbaren Leben) ist, mitberücksichtigt wird, erscheint dieses als pentamer. Das vierte Disjunktum des Schemas hat

[14] Cf. J. G. Fichte, GA, 1.9.103–114 (Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre), FW, 5.461–475; idem, GA, 2.8.26/32, 2.8.416.27/420.27 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.102–104, 10.312–314. Übersichten bei H. Girndt, Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes, pp. 108–120; H. Traub, Realität und System (mit Hinweisen auf Literaturen, in denen das Fünffachschema Fichtes angewendet wird, o.c., p. 437[3]).

also zwei Zustandsformen. Es bildet, um es in der Originalterminologie zu umschreiben, qua Absolutes den „GrundPunkt", der der Wissenschaft(slehre) undurchdringlich = X, dem Leben aber faktisch, nicht genetisch (also nicht durch begründendes Ableiten), durchdringlich ist.[15] Der Grundpunkt ist folglich zugleich Schlußpunkt des Schematisierens und dessen Kippunkt, weist er doch durch sich (hindurch) über sich hinaus oder hinter sich zurück, was sich in einem eigenen, doch uneigentlichen Skalenwert niederschlägt (»λ_5«). Das erklärt die Kongruenz der beiden zu unterscheidenden Muster, wobei natürlich von der Theorie als Ausgangspunkt für die praktischen Anwendungsweisen in der Sinnenwirklichkeit ausgegangen wird, ein Verfahren, das schon aus den Anfängen, ja der Zeit vor den Anfängen der Metaphysik als solcher, West wie Ost, dort aber noch nicht (voll)bewußt, stammt, und wovon in meinen Darstellungen der nächsten Teilbände des vorliegenden Werks ausführlich gehandelt werden wird.

Diese Folie, der quasi-fünfte Bereich, ist das mit dem Begriff konnotierte Unbegriffliche, Unbegreifliche, die Dimensionslosigkeit oder Nulldimensionalität, nach den Konstruktionsprinzipien der »Wissenschaftslehre« der Einheitspunkt (»λ_5«) zwischen dem toten Absoluten (λ_4) und dem ‚Nichts' bloßer Genesis oder absoluten Wissens (λ_3), der nur im unmittelbaren Leben verwirklicht wird (»λ_6«) , denn ohne den reinen Akt i s t das Absolute nicht und ohne das Absolute ist der reine Akt n i c h t s .[16] „Bei Gelegenheit des Schema: … sagte ich, die W.-L. stehe im P u n k t e . Ich bin gefragt worden, ob sie nicht vielmehr in A stehe. Die bestimmteste Antwort ist, daß

---

[15] Cf. J. G. Fichte, GA, 3.5.48.25–30, Nr. 605 (Brief an Schelling vom 31. 5. 1801).

[16] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.8.112.27/114.27 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.146–147; cf. idem, GA, 2.13.75.8–28 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]) ≈ FW, 10.354.

sie eigentlich und der Strenge nach in keinem von beiden, weder in der Einheit, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern im Vereinigungspunkte beider steht. A für sich ist objektiv, und darum innerlich todt; so soll es nicht bleiben, sondern genetisch werden. Der Punkt ist bloß genetisch. Bloße Genesis ist überhaupt Nichts; auch ist hier gar nicht bloße Genesis, sondern die bestimmte Genesis des absolut qualitativen A gefordert worden: dieser Einheitspunkt kann nun allerdings schlechthin unmittelbar, und in demselben verschwebend und aufgehend realisirt werden, und was wir als W.-L. innerlich (ich sage innerlich, und uns selber verborgen) sind, ist diese Realisation; aber er kann in seiner Unmittelbarkeit nicht ausgesprochen oder nachconstruirt werden; denn alles Aussprechen oder Nachconstruiren = Begreifen, ist in sich mittelbar. Nachconstruirt und ausgesprochen wird er, grade so, wie wir es in diesem Augenblicke ausgesprochen haben: daß man nämlich ausgehe von A, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, den Punkt daranknüpfe; oder ausgehe vom Punkte, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, A daranknüpfe; übrigens wohl wissend, und es auch sagend und bedeutend, daß weder A noch der Punkt an sich sei, und unsere ganze Rede das Ansich gar nicht ausdrücken könne, sondern das an sich durchaus nicht Nachzuconstruirende, nur in einem leeren und objektiven Bilde zu Bildende, sei die organische Einheit beider. Also da Nachconstruiren Begreifen ist, und dieses Begreifen hier, als an sich gültig, ausdrücklich sich selber aufgiebt; so ist hier eben das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, als Unbegreiflichen vollzogen.“[17]

[17] J. G. Fichte, GA, 2.8.52.20/54.11 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), Textemendation der Herausgeber in Frakturschrift, FW, 10.114–115; das im Zitat durch drei Auslassungspünktchen ersetzte Schema ist oben als erweiterte Variante wiedergegeben. Es wäre (transzendental)philosophisch von höchstem Interesse, diese Einsichten

Daß Fichte die Möglichkeit, ihr Standpunkt könnte der „Punkt", nämlich das absolute Wissen sein, selbst in Erwägung zog, wurde aus seiner oben wiedergegebenen längeren Erläuterung dazu deutlich und wird u. a. bestätigt durch seinen Darstellungsversuch der »Wissenschaftslehre« aus dem Jahre 1812.[18] Der Unterschied dürfte den zwei Standorten entspringen, von denen aus der Sachverhalt betrachtet und artikuliert werden kann: zum einen der inneren, unmanifesten transkonzeptuell-lebendig gemeinten Realisation an sich (»λ_5«), zum andern deren Funktion und Stellenwert als höchster Form des Wissens (intellectuale Anschauung) innerhalb der konzeptuell-fixierten Schematik (λ_3), beide, wohlgemerkt, nach wie vor in konzeptueller Abschilderung. Aus unserer obigen, in Spalten gegenübergestellten Reflexionsmethode Fichtes und Nāgārjuna's ging, das Resultat hier erweiternd und komplettierend hervor, daß das Schweben zwischen allen vier Grunddisjunktionen stattfindet, nicht nur zwischen den höheren zwei.

In der Fichteschen Terminologie zum Absoluten (λ_4), zum absoluten Wissen (λ_3) und dem Einheitspunkt beider (»λ_5«) bzw. den diesen zugeordneten Lebensvollzügen tut sich eine Schwierigkeit kund, die wenigstens ansatzweise, wie meine Ausführungen zeigen, den schwer einsehbaren Perspektiven geschuldet sind, die gegenüber dem jeweils Anvisierten eingenommen werden (können). Da in der gegenwärtigen, westlich

zusammen mit den neuplatonischen Spekulationen um das Eine und die »unbestimmte Zweiheit« (*aóristos duás*) bei Plotinos, Enneaden 5.1.5.1–19 §§ 27–29; 5.4.1.40–5.4.2.12 §§ 8–10, zu bedenken und einen Vergleich anzustellen, allerdings nur dann, wenn man auch das Faktum ertragen könnte, daß die antiken Philosophen den modernen an Reflexionsvermögen in nichts nachstanden; Versuche bei H. M. Baumgartner, Die Bestimmung des Absoluten; H. P. Sturm, Absolute Grunddisjunktion und Hypostasen (präzisierungsbedürftig).

[18] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.13.76.17–24 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]) ≈ FW, 10.356.

dominierten Wissenswelt die Möglichkeit, den fünften Bereich zu aktualisieren, nicht mehr gedacht werden kann und darf, scheint diese Angelegenheit erledigt zu sein: unser höchster Standpunkt ist formal, wir nehmen die Wirklichkeit bestenfalls als ob wir verwirklicht wären (»λ_5«) oder (»λ_6«). Die zu Ende gebrachte Philosophie muß und kann das jedoch nicht, ihre Verwirklichung ist Verwirklichung ohne wenn und aber (λ_6). Was, wenn überhaupt, auf der Oberfläche der Philosophiegelehrsamkeit wie ein marginaler und zu vernachlässigender Unterschied erscheint, schließlich könne niemand je weiter als sie kommen und gegangen sein, ist dem anspruchsvollsten Weisheitsstreben Ausdruck grundsätzlicher Unvereinbarkeit. Solange das von uns nicht eingesehen ist, werden alle Versuche interkulturellen Verstehens asiatischer Philosophie Strategien ideeller Vereinnahmung bleiben.

Kompliziert ist die Sachlage eben dadurch, daß das Absolute nicht nur in zwei, sondern in drei Aspekten thematisiert ist.[19] Als extremer Schemabestandteil weist es nicht nur über sich und das Schema hinaus, sondern auch in Richtung seiner Manifestation und Konkretion als erscheinend im Wissen (woher wüßten wir sonst von ihm?). Diese Mehrschichtigkeit schlägt sich in unterschiedlichen Darstellungsweisen und Darstellungsrichtungen und immer neuen Ansätzen der verschiedenen »Wissenschaftslehren« nieder. Wohl wissend, daß man sich in solch ein spekulatives Labyrinth ohne den Ariadnefaden strengen Strukturdenkens nicht hineinbegeben sollte, beschränke ich mich darauf, abschließend wenigstens das Resultat der Fichteschen Spiegelungen und Widerspiegelungen, nicht mehr, in Form seiner Vier-/Fünf-/Sechsfachheit aus einer späten

[19] Cf. H. Gliwitzky, Einleitung in Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, pp. XXI–XXII, mit Verweis auf die entsprechende Stelle in der Originalschrift.

Fassung zu präsentieren, die expressis verbis von der „Erscheinung“ ausgeht.

Obzwar Fichte die Erscheinung, das (absolute) Wissen, den (Ur-)Begriff in gewisser Hinsicht auch „Genesis“ nennt, dürfte man aufgrund des Modellcharakters der »Wissenschaftslehre« damit kein energetisch-genetisches, aitiologisches Moment, einen Faktor kausaldeterminativer Entwicklungsrichtung und somit die Inanspruchnahme einer real-metaphysischen Herleitung oder Schöpfung verbinden. Der *actus purus,* die Fichtesche „Thathandlung“, wie man diesen (nur innerhalb der Transzendentalphilosophie sinnvollen, ja unabdingbaren) Kategorienfehler, den reinen, innerlichen (göttlichen) Akt als Äußerung und Schaffen ohne ge-/entäußertes Geschaffenes oder Aktresultat im mittelalterlichen Philosophieren nannte, ist strukturell also gleichwohl, ich formuliere pointiert, *passio/patientia diffusa/impura* zerstreutes, zerflossenes, weitschweifiges, unreines, mit fremder Zutat behaftetes Erleiden, beinahe hätte ich gefragt, der kabbalistische Zimzum?,[20] indem das Hinausgehen im Drinnenbleiben mit gleicher Berechtigung als Hineingehen im Draußenbleiben, die reine Genesis, Entstehung und Schöpfung als reiner Untergang (*interitus*), völlige Vernichtung oder Zerstörung (*destructio/demolitio*) gedacht werden kann, nein, muß.

Insofern die (bloße) Genesis nach den »Wissenschaftslehren« durch einen gegenläufigen und jenen deaktivierenden Akt der Vernichtung, die Negation und Selbstaufgabe des Begriffs in der Anschauung nämlich, zu Bewußtsein kommt, kann sie

[20] Zur Idee des Zimzum cf. G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, pp. 84–89 (Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes); idem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, pp. 285–290; J. v. Kempski, Zimzum: Die Schöpfung aus dem Nichts, pp. 1122–1125; S. Magid, Through the Void: The Absence of God in R. Naḥman of Bratzlav's *Likkutei MoHaRan,* pp. 498–499, 509, 513–515, 519 (mit Literaturverweisen).

idealiter, im Bild oder der Form (‚Idee') nach fixiert, nur als absolute Relation verstanden und genommen werden und ist von einem empirischen Verständnis fernzuhalten. „Seyn = ein sich selbst ruhendes, in sich selbst bestimmtes, also Inhalt, qualitatives. – 2.). schlechthin das nicht, sondern *Verhältniß, Beziehung.* Also so etwas, das zwischen zweien Seyn liegt, aber durchaus keines von beiden selbst ist. Die zwei Seynsformen, ausser denen andre gar nicht möglich sind, das absolute Seyn: u. dessen Erscheinung."[21]

Wenn im Kontext der Durchdringung – oder sagen wir Durchkreuzung – von Begreifen und Anschauen die Begrifflichkeit von Vernichtung, Aufgabe etc. des Begriffs bemüht wird, dann selbstverständlich (das war bereits Gegenstand meiner Überlegungen) nur in dem Sinne, daß diese Vernichtung, Aufgabe usw. durch den Begriff hindurch gewußt wird. Wer genau liest, wird das aus Fichtes Bestimmung der sogenannten „intellektuellen Anschauung", die sich mehr oder minder explizit durch alle »Wissenschaftslehren« hindurchzieht und wie bei Nicolaus Cusanus den formalen Nihilierungsakt der *docta ignorantia* und die absolute Spontaneität reiner Einsicht, unmittelbarer Intuition, meint, unschwer herauslesen. „Die intellectuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellectuellen Anschauung; die bloße Anschauung der innern absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt gedacht."[22]

---

[21] J. G. Fichte, GA, 2.14.264.1–5 (Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst, als Grundriss der Logik und Einleitung in die Philosophie) ≈ FW, 9.207.

[22] J. G. Fichte, GA, 1.5.60.23–29 (Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre), FW, 4.47–48; ich weise in diesem

Die Anlage zur Entfaltung des Fichteschen Systems aus der Komponente der (Ur-)Erscheinung liegt schon im ersten der drei Grundsätze der ›Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre‹ aus dem Jahre 1794. Sie firmiert dort unter dem bereits genannten Namen Thathandlung. Die Vagheit, ja Ambiguität bei der Bestimmung der beiden höchsten Prinzipien nimmt, wie die Rezeptionsgeschichte dokumentiert, von dort ihren Ausgang. Das hat das Denken Fichtes mit zahlreichen Philosophietraditionen, Okzident wie Orient, gemein, die geisttheoretische Fragen aufwarfen und zu beantworten suchten. „Kein anderes Theorem Fichtes hat so sehr die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen auf sich gezogen, wie das vom absoluten Ich. Ernsthaft oder ironisch, zustimmend oder ablehnend haben Baggesen, Goethe, Hegel, H. v. Humboldt, Hölderlin, Jacobi, Lavater, Novalis, Schelling, Schiller, Weißhuhn u. a. das absolute Ich des ersten Grundsatzes der GWL von 1794/5 als Gott oder etwas Göttliches gedeutet. Diese zeitgenössische Interpretation ist bis in das 20. Jahrhundert hinein maßgeblich geblieben. Die *gegenwärtigen* Interpreten Fichtes zeichnen jedoch überwiegend ein anderes Bild vom Ich des ersten Grundsatzes.“[23]

Zusammenhang insbesondere auf den vierten Vortrag der ›Wissenschaftslehre 1804^2‹ und den zehnten, welcher letzterer sich hauptsächlich um die Problematik des inneren, inwendigen, reinen, absoluten versus äußeren Lebens oder Lichts dreht. Wie aus dieser Abstraktion mehr denn ein Postulat für das Handeln (Ethik) abgeleitet werden soll, was Fichte zwar deutlich ausspricht, cf. o.c., 1.5.61.25–62.26, FW, 4.49–50, woran er sich mit seinen z. Tl. grotesken Beschreibungen von Geisterreichen, geschichtlichen Abläufen und konkreten Handlungsanweisungen, cf. P. K. Schneider, Wahnsinn und Kultur oder »Die heilige Krankheit«, pp. 258–260; K. Ceming, Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte, pp. 147–257, jedoch keinesfalls hält, soll mir er, soll mir ein Mensch sagen!

[23] H. Girndt, Das »Ich« des ersten Grundsatzes der GWL in der Sicht der Wissenschaftslehre von 1804^2, pp. 319–320; GWL meint ›Grundlage

Es versucht das Ausmaß des Fichteschen Denkens und damit verknüpften Wissensanspruchs, als Anmaßung (miß)verstanden, auf das menschliche (Durchschnitts-)Maß herunterzudeuten, während dieser selbst auf den Zusammenhang und die Übereinstimmung von absolutem Ich und Gott immer wieder hinwies. In der ›Anweisung zum seeligen Leben‹ zeigt er ihn unverhohlen damit an, daß er seine Lehre unter Zuhilfenahme des berühmten ›Johannes-Prologs‹ verdeutlicht, womit er die Nähe seines Denkens zur Prinzipien- bzw. Hypostasen-Lehre des Platonismus und sein Verständnis des Christentums als einer überhistorischen Tatsache verrät.[24] „In Summa: ich würde diese drei Verse in meiner Sprache also ausdrücken. Eben so ursprünglich als Gottes inneres Seyn (λ_4) ist sein Daseyn, und das letztere ist vom ersten unzertrennlich, und ist selber ganz gleich dem ersten: und dieses göttliche Daseyn ist in seiner eigenen Materie, nothwendig Wissen (λ_3): und in diesem Wissen allein ist eine Welt, und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden (λ_1). Eben so klar werden nun auch die beiden folgenden Verse. In ihm, diesem

der gesammten Wissenschaftslehre‹. Die in diesem (von einem an indischer Philosophie Interessierten geschriebenen) Essay vertretene Auslegung des »ersten Grundsatzes« ist auf indischer Seite vor ca. einem Jahrhundert auch im Werk des modernen Vedānta-Denkers B. Dâs, The Science of Peace, vertreten worden.

[24] H. Girndt, Der Vedanta und die Transzendentalphilosophie Fichtes, p. 715^{+27}, deutet unter Nennung zweier Stellen auf das Selbstverständnis der »Wissenschaftslehre« als 'so alt als die Welt' und schließt die Fußnote dazu mit der Feststellung: „Das entspricht vollkommen der Selbstinterpretation der indischen Lehre." Gemeint ist der Vedānta. Cf. J. G. Fichte, GA, 2.8.378.34/380.5 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), mit Fnn. 1–8 der Herausgeber; berechtigte Kritik an der Inkonsistenz dieses Mythologems bei K. Ceming, Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte, pp. 190–192; diese läßt darauf schließen, daß die diesbezügliche Fichtesche Vorstellung dem Vedānta nur teilweise entspricht.

unmittelbaren göttlichen Daseyn, war das Leben, der tiefste Grund alles lebendigen, substantiellen, ewig aber dem Blicke verborgen bleibenden, Daseyns; und dieses Leben ward im wirklichen Menschen Licht, bewußte Reflexion ($\lambda_{3/2}$); und dieses Eine ewige Urlicht schien ewig fort in den Finsternissen der niedern, und unklaren Grade des geistigen Lebens (λ_2), trug dieselben, unerblickt, und erhielt sie im Daseyn, ohne daß die Finsternisse es begriffen. So weit als wir jetzt den Eingang des Johanneischen Evangeliums erklärt, geht sein absolut wahres, und ewig gültiges."[25] Und auch für den Entwurf der ›Wissenschaftslehre 1812‹, auf den ich gleich noch kurz eingehen werde, wird das ‚Ärgernis' durch erhaltene Nachschriften bestätigt. Dort findet sich, den Ausführungen des längeren Passus der ›Anweisung‹, auf den ich gerade verwies und aus dem das obige Zitat stammt, im Wortlaut nahezu identisch: „»Die Erscheinung würde auch heißen können das Wort. Also das Wort ist wie Gott und das Wort ist bei Gott und gerade dieß hat der heilige Johannes gedacht.«"[26]

---

[25] J. G. Fichte, GA, 1.9.119.33–120.12 (Die Anweisung zum seeligen Leben), FW, 5.481–482; cf. 1.9.117–120 = 5.479–482; annähernd auch in J. G. Fichte, FW, 4.569 (Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche); cf. o. c., 4.552. Die zitierte Stelle aus der ›Anweisung‹ werde ich mit feiner unterteilter Skalierung bei der Vorstellung platonistischer Vier-Prinzipienlehren des ›Neuen Testaments‹ im Teilband zur nachklassischen Spekulation der ›Widerspiegelung des Geistes‹ zur Verdeutlichung, dort aber der Struktur des ›Johannes-Prologs‹, nochmals vorstellen. Obwohl Fichte, was heute ein theologischer Allgemeinplatz ist, nicht wissen konnte, daß die Vorrede zum vierten Evangelium ein mittelplatonischer Hymnus aus dem Kreis von Philon aus Alexandrien (ca. 20 v.–50 n. Chr.) war, erkannte er diese nicht nur als eine philosophisch relevante, sondern erkannte sie, wie gezeigt, als Ausdruck transzendentalphilosophischen Denkens an.

[26] J. G. Fichte, GA, 2.13.67[37] (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]), Hallesche Nachschrift; zusätzliches Zitat der Herausgeber in derselben Fußnote dazu aus der Nachschrift von Arthur Schopenhauer.

Und damit sind wir schon mitten in dem Text, aus dem ich den Kernsatz zur Prinzipien-Fünfheit des Schemas der »Wissenschaftslehre« folgend wiedergebe. Ich halte es für angezeigt, ihn wenigstens zu zitieren und einige wahrlich spekulativ und experimentell zu verstehende Erläuterungen zu geben, weil mit der darin gegebenen Definition der „SichErscheinung" die ‚kurz-schlüssigste' Form(el) des kategorialen Aufbaus der GeistWelt mir bekannter Philosophien vorliegt und sie insofern ein Kuriosum darstellt, das ohne daß man den Satz auf Anhieb, ja überhaupt, verstehen müßte, ein Aha-Elebnis auslösen kann und sich dadurch ins Bewußtsein eingräbt. Zwar wurde er sicherlich nicht in der Absicht formuliert, kontemplativ, im Stile eines Mantras, verwendet zu werden, er hat aber dennoch die Wirkung, in der Weise eines Merkspruchs die Aufmerksamkeit aus sich zu ziehen und darf durchaus meditativ im Sinne des mittelalterlichen spirituellen Schulungswegs von Lernen/Lesen (*lectio*), (Durch-)Denken (*meditatio*) und Sichversenken (*contemplatio*) genannt werden.[27] „Das fundamentum in re der Wirkung der Fichteschen Schriften ist also die Pflege einer zur mystischen Versenkung stimmenden Ästhetik subtiler systematischer Beziehungen. Daß Fichte diese immer wieder durch Reflexion auf die Nichterreichung seiner logischen Absicht zerreißt, wird derjenige überlesen, dem in seinem gesunden Kopf solche unbescheidenen Absichten fremd sind."[28]

„Es ist klar, daß nun die W.L. ausgesprochen werden müßte‹:› die Erscheinung erscheint sich, – als – sicherscheinend, als sich erscheinend. … Analyse: SichErscheinung = die Erscheinung erscheint sich seyend, als sich erscheinend. Fünffachheit, doppelte Bilder: Diese Synthesis liegt absolut in der

---

[27] Genaueres zu den Phasen spiritueller Einweihung und Schulung im Westen und Osten in den Teilbänden der folgenden Abteilung des vorliegenden Werkes.

[28] J. Schmucker-Hartmann, Logik des Verstehens, p. 81.

SichErscheinung u. *ist* sie.“[29] Die Erstausgabe dieser ›Wissenschaftslehre‹ durch den Sohn Fichtes ist an dieser Stelle offensichtlich zwar nicht manuskriptgetreu, hat durch ihre exegetische Textveränderung aber den Vorteil, daß sie die enigmatische Formel des Sich-Erscheinens aus dem Kontext des Argumentationsgangs ergänzt und insofern einen Ausgleich zu den wirklich minimalistischen Ausführungen um sie herum bietet: „Es ist darum klar, daß nun die W.=L. ausgesprochen werden můßte: die Erscheinung erscheint sich als – sich erscheinend, als sich erscheinend. … Analyse: Sicherscheinung = die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend. – Dadurch zerfållt sie in eine F ů n f f a c h h e i t, indem sie doppelte Bilder: Anschauung und Begriff, von sich giebt, deren jeder sich wieder spaltet in Subjekt und Objekt; Alles in absoluter Einheit. Diese fůnffache Synthesis liegt absolut in der Sicherscheinung, und ist sie.“[30] Und wieder zurück zur kritischen Gesamtausgabe: „Die schon früher gefundene Duplicität hat in ihr selbst eine neue[,] in der Form des Denkens, u. der des Anschauens[,] gewonnen, und diese Quadruplicität ist vereinigt durch das neue u. 5te Glied eines *Als.*“[31]

In der Synopse nach der Copia der ›Wissenschaftslehre 1804[2]‹ liest sich das wie folgt: „Durch das Gesetztseyn des Begriffs aber ist gesetzt A und · – versteht sich als *Erscheinung,* und zwar nicht einmal *UrErscheinung* sondern bedingend die Erscheinung und das innere Leben der UrErscheinung = B, also *Erscheinung der Erscheinung.* ·in seinem innern Leben soll wiederum Erscheinen als Einheit der oben beigebrachten

[29] J. G. Fichte, GA, 2.13.76.14–24 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]) ≈ FW, 10.355–356, mit meiner Auslassung.

[30] J. G. Fichte, FW, 10.355–356.

[31] J. G. Fichte, GA, 2.13.75.31–34 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]) ≈ FW, 10.355.

DivisionsFundamente, sein Leben aus der Lebendigkeit des Begriffs, dies aus der des Lichtes, also Erscheinung der Erscheinung von der Erscheinung. Alles ⟨nun⟩ in dem Akte sich wieder concrescirend."[32]

Das könnte bedeuten, daß die Erscheinung die genannten Charakteristika nicht an sich, sondern nur im Denken, für uns, aufgrund der Doppeltheit des Begriffs/Gedankens, Form (Bild) und Inhalt (Abgebildetes) in einem zu repräsentieren, besitzt, wodurch die hypostatische Stufung zustandekommt. „Soviel über den Satz: *Was ausser Gott*[,] *ist seine Erscheinung;* u. über die *Art, u. Weise wie* wir zu demselben kommen. Faktisch nemlich, indem die Erscheinung *uns,* d.i. der *Erscheinung selbst,* schlechtweg erscheint, u. *als* Erscheinung erscheint. Das erstere ist durchaus allgemein; allenthalben, wo Erscheinung ist, das leztere nur da, wo die Anschauung in sich selbst zu Ende gekommen."[33] Nun wissen wir jedoch, daß diese Erkenntnis Gegenstand oder Inhalt unseres Denkens ist. „Wir stehen daher j e t z t abermals über d i e s e m Sicherscheinen in zweiter Potenz."[34] „Das Denken selber (λ_2) lebendig vollzogen ist das Princip der Sonderung (λ_1), und es wird in dieser Einsicht ausdrücklich als solches angegeben und vernichtet; mit ihm daher als der Wurzel, sind ohne Zweifel vernichtet und ausgetilgt, als an sich gültig, seine Produkte A (λ_4) und . . (λ_3)

---

[32] J. G. Fichte, GA, 2.8.99.3–10 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804, Copia) ≈ FW, 10.139–140. Eine Zusammenfassung der »Wissenschaftslehre« als Fünffachheit, d.h. als Schwebung über den vier zusammenhängenden Gliedern („Vierfachheit der Glieder") und Erhaltung in der beschriebenen Einsicht, die eigentlich eine Beschreibung der Gewißheit sei, findet sich in idem, GA, 2.8.389.19/391.20 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804, Copia).

[33] J. G. Fichte, GA, 2.12.174.8–12 (Wissenschaftslehre 1811).

[34] J. G. Fichte, FW, 10.355; der Satz fehlt in der kritischen Gesamtausgabe.

– Also weg mit Zeichen und Wort [$\approx(-\Lambda)\approx(\lambda_5)$]! Es bleibt nichts übrig, als unser lebendiges Denken und Einsehen selber, das sich nicht an die Tafel zeichnen, noch auf irgend eine Art stellvertreten läßt, sondern das eben in natura geliefert werden muß (»λ_6«).“[35]

Um diesen Gedankengang abzuschließen, will ich versuchen, ihn in einigermaßen verständliche Sprache zu kleiden und indem ich zur Verdeutlichung die mittlerweile vertraute λ-Notation verwende, in den Kontext der »Strukturtheorie der Re–flexion« einzubinden:

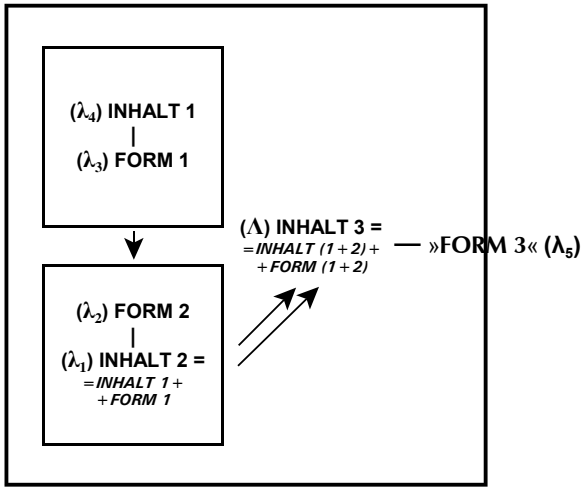
Wissen an sich oder Sich-Wissen/Selbst-Bewußtsein ist Wissen (Ich/Sich) = Form: (λ_3)
von etwas/Gewußtem (absolutes Sein) = Inhalt: (λ_4),
indem ich das Wissen (Denken) = Form: (λ_2)
von etwas/Gewußtem habe (Sein) = Inhalt: (λ_1)
und dies als im/durch Wissen = Form: $(\lambda_5)=(-\lambda_{1-4})=(-\Lambda)$
Gewußtes weiß. = Inhalt: $(\lambda_{1-4})=(\Lambda)$

Folglich hätte das Wissen Wissen über sich, indem man ein Wissen über es und davon ein Wissen hätte. Diese Struktur, als stillstehendes Fließen ‚gedacht‘, bildet unser ursprüngliches Erkennen, nur kann das eben nicht mehr ‚gedacht‘ werden. Wie die »Wissenschaftslehre« in ihren jeweils einzelnen Denkschritten von innen heraus zu verstehen ist, darüber würde ich mich gerne von einem wahrhaft Wissenden belehren lassen, am liebsten von Fichte, dem Wissenschaftslehrer selbst, so er es wüßte. Ob Sie, geneigter Leser, diese Kostprobe als Köder oder als Abschreckung ansehen, liegt nicht in meiner Verantwortung. Forschen und denken Sie selbst.

---

[35] J. G. Fichte, GA, 2.8.94.27–33 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.138. Skalierung versuchsweise nach reflexionsstruktureller Rekonstruktion; Verbesserungsvorschläge erwünscht!

Die Erscheinung erscheint sich als … Vierkant (ausgehend von J. G. Fichte)



Spekulationen über die formalen Verwandtschaftsverhältnisse von »Wissenschaftslehre« und »Strukturtheorie der Re–flexion« und deren grundsätzlichen Bildeprinzipien erübrigen sich, sobald man die Zusammenschau zur Kenntnis genommen hat, die Fichte von ersterer qua Bildersystem anstellt. „… Einheit des Wandels, u. Wandel der Einheit. – . Wenn es nun so angeschaut wäre, wäre denn dadurch das Princip[,] so [wie] ‹wir dasselbe gefaßt haben,› dargelegt, gleichsam wiederholt, in seiner Selbstheit? Ich bitte: ein absolutes Princip, d.i. das dessen Wesen darin besteht, daß es Princip Grund eines Handelns ist, kann durch kein Handeln erschöpft werden. Jene Anschauung wäre aber immer die eines Handelns, also nicht des Princips‹;›

also nur ein Bild der *Form* eines Princips, gleichsam ein Exempel; da aber das Princip selbst nur Bild ist, Bild eines Bildes, und da dessen Bild das Princip ist, die Erscheinung, selbst auch ein Bild ist, Bild eines Bildes von einem Bilde: Sch.[3].. Das Princip ist ‹unermeßlich› für jedes Bild; jeder Ausdruk desselben ist ‹drum nur ein› Exempel ‹seiner Form›. Jezt wird Ihnen näher einleuchten, wie Seyn vom Bilde: u. Bild des Bildes vom Bilde selbst innerlich verschieden sey. Wir müssen suchen diese Klarheit fortdauernd uns zu erhalten, auf sie kommt es der W.L. einzig an. Aller Irrthum ohne Ausnahme besteht darin, daß man Bilder für ein Seyn hält. Wie weit dieser Irrthum sich erstreke, den ganzen Umfang desselben hat wohl zuerst die W.L. ausgesprochen, indem sie zeigt, daß das Seyn nur in Gott sey, nicht ausser ihm, daß drum alles, was im Wissen vorkomme, eben nur seyn könne *Bild*. Mit dieser, eben nur negativen, u. allgemeinen Erkenntniß wäre wenig gewonnen. Die Bilder sind, daß ich mich so ausdrüke[,] von höchst verschiednen Potenzen; dem Seyn näher liegend, oder entfernter. Wir wollen Wahrheit: dies kann nicht heißen, wir wollen das Seyn, sondern wir wollen allenthalben das dem Seyn am nächsten liegende Bild. Wo liegt dieses im Wissen? Im wirkl. Wissen sind diese verschiedenen Grade der Bildmässigkeit vereinigt u. verschmolzen. Es komt drum darauf an jedem Bestandtheile seinen Grad u. seine Potenz anzuweisen. Die W.L. ist drum eine Analyse des ganzen Bildsystem[s], in seinen Abstufungen u. Verhältnisse[n]: sie liefert ihre Bestimmungen nur, wiefern sie eintritt in die Werkstätte des gesammten Bildersystems.“[36]

---

[36] J. G. Fichte, GA, 2.13.83.8–28 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]) ≈ FW, 10.364–365; Sch.[3] bedeutet Schema 3 (Fünffachheit); eine massierte Darstellung der »Wissenschaftslehre« als „BildesWelt“ in J. G. Fichte, GA, 2.14.206–400 (Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst, als Grundriss der Logik

Seine Vier-/Fünfgliedrigkeit ist nicht neu. „Die klassische Viergliederung des Grundes nach causa finalis-efficiens-formalis-materialis [Zweck- (λ_4), Wirk- (λ_3), Form- (λ_2), Stoffgrund (λ_1)] geht auf Aristoteles zurück. Wenn ihr die Scholastik die causa sui [Grund seiner selbst ($\approx\lambda_5$)] als fünfte Distinktion hinzufügte, so berührt sie damit nur das von uns schon erwähnte Problem der Fünffachheit. Auch Fichte setzt eindeutig nur vier Objektbereiche und vier dazu gehörige distinkte Prinzipien. Wenn er die WL davon sondert, so nicht, weil sie daneben einen weiteren Objektbereich untersucht, sondern weil ihr Gegenstand der Eine diskursive Zusammenhang der vier Objektbereiche ist."[37]

Ob und wie es unter Berufung auf die vier Disjunkta, besonders das der bloßen Genesis, möglich ist, „den grundlegenden Zusammenhang alles je Denkbaren zu erkennen … die ursprüngliche Konstruktion dieser »Figuren« der Grundbegriffe *nachzukonstruieren,* aufzuzeigen, wie sie der einfachen Reflexion entstanden … die Einsicht in den *durchgängigen* genetischen Zusammenhang der Gesamtheit der transzendentalen Bewußtseinsobjekte"[38] zu gewinnen, mögen Fichte und einige Deuter wie Vertreter seiner Spekulation wissen. Mir blieb der Zutritt zu diesen Arkana wahrlich spekulativen und in der Tat esoterischen Wissens trotz einiger Läuterungs- und Weiheschritte in

---

und Einleitung in die Philosophie) ≈ FW, 9.124–400, (zu) textnahe Auslegung bei P. K. Schneider, Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie, pp. 105–133.

[37] J. Widmann, Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens *nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804²,* p. 81, meine Übersetzungen in eckigen Klammern mit Hinzufügung der Lemma-Skalierung. Zu den Aristotelischen vier Gründen (*aitíai*) in Zusammenhang mit der »Strukturtheorie der Re–flexion« wird in der nächsten Abteilung gehandelt werden.

[38] J. Widmann, Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens *nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804²,* pp. 81–82.

meinem bisherigen Leben leider versagt, weshalb ich mich über das in dieser Studie zu Fichte Gesagte hinaus, das ich gemäß dem »Occamschen Rasiermesser« für aus- und hinreichend, doch wegen der Verwinkeltheit und fortwährenden Gestaltwandlung in Begriff und Darstellung der »Wissenschaftslehre(n)« selbst nicht an jeder Stelle als den Textsinn schlechthin treffend erachte, eben wie ein Adept in Schweigen hülle und damit vermeide, in die (absoluten) Hiatus, über die hinweg Kompetentere mit Fichte projizieren können mögen, hineinzustürzen, mich in den Schlingen eines sich seiner selbst versichernden Spekulierens zu verfangen und schließlich aufzuhängen[39] oder das Schicksal des Hasen im mecklenburgischen Volksmärchen vom ›Wettlauf zwischen Hase und Igel‹[40] zu erleiden, der dem nachrannte, was immer schon da war, sich so zu Tode hetzte und man nur hoffen kann, daß dieser Tod kein irdischer, sondern, so Gott will, am Ende ein mystischer war. Halt zu machen, wo es nicht weitergeht, dieser Grundsatz gilt für die Strukturtheorie im Nachvollzug der schonungslosen Methode der Reflexions-Konsequentialisten aller Denktraditionen zwingend.

Das Geistvermögen als beweisende und bewahrheitende Instanz kann und muß sich sowieso nicht selbst beweisen, sondern höchstenfalls ausweisen, was dem Objektivisten und

---

[39] Ohne mit der Kritik an Fichte durch J. Schmucker-Hartmann, Logik des Verstehens, pp. 136[31]–141, die dezidiert das Zirkelhafte an den Ableitungen jenes angreift, ihrem (Vor-)Verständnis von dessen Position, den Unterstellungen und dem, was er dem entgegenstellt, einverstanden zu sein, glaube ich darin wichtige Argumente zu finden, die der ‚Selbst'-Begründungsproblematik der »Wissenschaftslehren« Aktualität und Respektabilität verleihen und so zu einer Fortführung der Diskussion auf dem höchsten Niveau der Philosophiewissenschaft beitragen könnten.

[40] Mecklenburgische Fassung in Originalsprache bei H. Brackert, Das grosse deutsche Märchenbuch, pp. 307–308; Grimm'sche Fassung in F. Hechelmann, Deutsche Märchen, 1.313–316.

Empiristen in Unkenntnis von dessen Funktionsmechanismus Zeichen dafür ist, daß es eben keine Wissenschaft, sondern nur Beliebigkeiten produziere. Keine Münchhausiaden des Sich-selbst-am-Schopfe-Hochziehens, mit denen Frau von Staël-Holstein in naiver Tolldreistigkeit die Spekulation Fichtes im persönlichen Austausch verglich,[41] soll sagen, der Durch-sich-selbst-Begründung oder Begründung des Begründens, das, wie nicht schwer herauszufinden ist, das Zu-Begründende folglich mit dem Unbegründeten begründen will! Wozu bedarf es also noch einer Erscheinungslehre (= transzendentaler Idealismus mit begrenzter und relativer Geltung), wenn eine Wahrheitslehre zur Verfügung steht?[42] Fichtes Ontologie allein schon ist ob der zu ihrer Entfaltung angewandten in sich gegenstrebigen Methode, nicht nur „alles Mannigfaltige auf die absolute Einheit zurückzuführen,“[43] sondern, „was dasselbe gesagt ist, dasselbe abzuleiten aus der Einheit“[44], prekär, bewegt sich am Rande der Vollziehbarkeit und darf nach Maßgabe der Überlegungen von Plotinos, zumindest in ihrer zweiteren Verfahrensweise der Derivation, mit einem »Als-ob« (*tò ‘oῖon*)

---

[41] Cf. J. G. Fichte, GA, 3.5.234, Anmerkung der Herausgeber zum Brief Nr. 659.1 von Anne Louise Germaine de Staël-Holstein an Fichte vom März 1804.

[42] Cf. z.B. J. G. Fichte, GA, 2.8.202.15/206.9 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804) ≈ FW, 10.194–195; eine differenzierte werkimmanente Darstellung zum Verhältnis von Seins- und Erscheinungslehre der »Wissenschaftslehre« gibt H. Girndt, Das »Ich« des ersten Grundsatzes der GWL in der Sicht der Wissenschaftslehre von 1804², pp. 323–326; wenn sie zutrifft, zeugt dies eher von der hermeneutischen Fertigkeit des Interpreten, denn von der Fähigkeit Fichtes, seine Lehre clare et distincte ausgeführt zu haben.

[43] J. G. Fichte, GA, 2.8.84.4–5 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.131.

[44] J. G. Fichte, GA, 2.8.84.5–6 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.131.

versehen werden, mit welchem bei diesem angezeigt wird, daß mitunter Aussprüche gebraucht würden, die wahn-/unsinnig (*paranoētéon en toῖs lógois*) sind, streng genommen nicht ausgesagt würden, dies des Überzeugens (*tẽs peithoῦs chárin*) und Lehrzwecks (*endeíxeōs ‘éneka*) wegen aber in Kauf genommen würde.[45]

Ebenso schwer wie aus dem Absoluten läßt sich (die Welt) aus meinem Geist (Bewußtsein) ableiten. Die Differenz, die durch die Bezüglichkeit von Subjekt und Objekt gesetzt ist, verhindert, die Widerständigkeit des Objektiven vom Subjektiven aus gänzlich zu brechen und auf diese Weise die (logische) Bestimmungsgewalt über sie zu gewinnen, die die Bruchlosigkeit meiner Herleitung garantierte. Insofern stolpert die „Genetisirung“ Fichtes von einem irrationalen Hiatus zum andern, was besagt, daß wir über den formalen reflektorischen Nach-, Auf-, ja Beweis von vier Dis–juncta gewußten Seins nicht hinauskommen. Allenfalls ist es möglich, metempirisch gefundene Struktureigenschaften zu weisheitspraktischen Zwecken bei der Gestaltung der philosophischen Praxis kontemplativen Einlebens in die dem Normalbewußtsein verborgenen Geistsphären oder sie auf den Umgang mit und der Haltung gegenüber sinnlichen Daten anzuwenden, wie das analog mit dem ideellen Repertoire des Mathematischen bei der Beschreibung von Naturvorgängen geschieht, die unter paradigma-spezifischen Voraussetzungen beobachtet werden.

Wenn ich mit Vernunft nur bis zum Prinzip hinkomme, dann hört es sich dort mit ihr eben auf, ansonsten lande ich in der Vernünftelei. Hier gilt die bereits geäußerte Einsicht von der Einbahnstraße des Reflektierens strengstens. Die diesbezüglichen Undeutlichkeiten und Uneindeutigkeiten Fichtes, der es dabei wider besseren Wissens einfach nicht bewenden

---

[45] Cf. Plotinos, Enneaden 6.8.13.1–5 § 111; 6.8.13.47–50 § 122.

ließ, schlugen sich in einer heillos disparaten Wirkungs- und Interpretationsgeschichte nieder. Aufgrund dessen muß ich auch darum bitten, meine Darstellungen dazu in früheren Schriften mit einer gewissen Vorsicht ob möglicher Äquivokationen zu lesen und die Ausführungen der vorliegenden Studie zum Vergleich und Ausgleich daneben- bzw. dagegenzuhalten,[46] obwohl auch diese sich nicht anmaßen, in Sachen ›Wissenschaftslehre‹ das letzte Wort im letzten Detail liefern zu können – wer kann das schon angesichts solcher gedanklicher Irrgärten?

Bevor ich mich in die haltlosen Höhen der phänomenologischen Ableitungen der »Wissenschaftslehre« aufschwinge, die, wie es den Anschein hat, Ideales als und wie Reales abzuleiten versucht, und dadurch womöglich zu einem Lügenbaron oder Ikaros werde, führe ich meinen Gedankengang lieber auf allen Vieren, den vier Füßen (*catuṣ-pāt*) des vedāntischen Ātman, und den vier Modi des Setzens (Behauptens) und Ent–Setzens (Aufhebens) des Madhyamaka (*catuṣkoṭi*), kriechend, d.h. auf der daraus zu folgernden Einsicht in die Unmöglichkeit transzendentaler Deduktionen stehend,[47] aus. Kein offener oder versteckter Emanatismus (*sṛṣṭi-vāda*), Genetizismus (*jāti-vāda*) oder Transformationismus (*pariṇāma-vāda*); allenfalls Perversionismus (*vivarta-vāda*), um es mit dem Advaita auszudrücken: das Universum ist eine Verkehrung.[48] Was nichts

---

[46] Cf. H. P. Sturm, Absolute Grunddisjunktion und Hypostasen; idem, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 251–267.

[47] Unnachahmlich knapp und verständlich demonstriert von R. Puligandla, Pratītya-Samutpāda of Mādhyamika and the Impossibility of Transcendental Deductions; idem, Fundamentals of Indian Philosophy, pp. 86–87.

[48] Cf. F. W. J. v. Schelling, Schellings Werke, 12.90 (Philosophie der Mythologie): „U n i v e r s u m (denn dieß Wort bedeutet eben nichts anderes als das gleichsam umgewendete Eine … – unum versum).“

ist (Absolutes), von dem läßt sich nichts ableiten; was nichts ist (Relatives), das läßt sich nicht ableiten (*ajāti/anutpāda*). Der reflektorische Salto mortale, der zur Hinleitung (zu nichts), nicht Ableitung, zu absolvieren ist, gibt, bevor er, wie 's sein muß, wirklich »mortale« ist, Anlaß zum Schwindel genug.

Das Telos, die Vollendung des Erkenntnisprozesses, bedeutet zugleich sein Ende, die Lösung des Erkenntnisproblems, wie bereits gezeigt, seine Auflösung. Bei Fichte wie den Mādhyamika-s wird, mit welchen Begleit- und Hintergedanken auch immer, am Ende die Zertrümmerung der Konstruktion gefordert. Hans Gliwitzky spricht diesbezüglich mit der »Wissenschaftslehre« von der „Vollendung der WL durch ihre Selbstaufhebung", „Selbstvernichtung" „ihr Aufgehen in einem letzten Sinn .. in der Selbstbefriedung als Selbstenthebung der initialen Frage".[49] Um tatsächlich ausdrücken zu können, was diese Formeln andeuten und vorgeben auszusprechen, Voll–endung des Wissens, müssen sie in ihrer konnotativen Gleichsetzung mit dem 'Loslassen vom Fragen' dem „Mit-sich-selbst-zur-Ruhe-Kommen" und, wie mir scheint, dem 'ekstatischen Aufgehen im Lichte oder sinnerfüllten Wissen',[50] extraordinär, d.h. weisheitlich (ob skeptisch, mystisch oder sonstwie, spielt vom Strukturstandpunkt aus keine Rolle) verstanden werden. Dann erst würde die Feststellung von den verschiedenen Wegen dorthin: a) Weg der unmittelbaren Rückkehr zum Lebensvollzug und b) Weg über die formaltheoretische Systematisierung des Wissens, uneingeschränkt gelten, „der erste ein unmittelbar jedem Menschen immer zugänglicher, der letzte ein ebenso jedem möglicher, aber nur

[49] Cf. H. Gliwitzky, Einleitung in Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, pp. XXI–LIX.

[50] Cf. H. Gliwitzky, Einleitung in Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, p. XX.

über den *Um*weg formal-systematischer Konsequenz zu vollendender."[51]

Mag sich einerseits das Resultat der »Wissenschaftslehre«, zumindest ihres ontologischen Teils, von der des Madhyamaka allenfalls in der Begrifflichkeit, der Positivität und Umständlichkeit der Darstellung unterscheiden – hinsichtlich des Ausgangspunkts und der Richtung der Ableitung (beim Mittelweg und der Strukturtheorie selbstverständlich vom phänomenal Gegebenen zu dessen re-flektorischen Konsequenzen) schaut das schon etwas anders aus –, welche Einsicht Doxographen als eine völlige Verkennung meinerseits beurteilen dürften, rede Fichte doch von Gott, vom Seyn, vom Absoluten usw., von etwas ganz anderem, mit dem Buddhismus Unvereinbaren, so darf andrerseits nicht übersehen werden, daß das, worauf die »Wissenschaftslehre« deutet, indem sie über sich hinausweist, in beiden Lehren unterschiedlicher kaum sein könnte. Die weitgehende Gleichheit in den (sprachlichen) Formulierungen läßt sich nicht auf deren Bedeutungen übertragen. Das Hantieren mit Wörtern reicht in der Philosophie eben nicht aus. Der Philosophie Fichtes ist schon der Gedanke einer faktischen Überschreitung, der „Vernichtung" des begrifflich-ichlichen Bewußtseins über eine, ich verwende die Originalterminologie, über eine „gedankliche", „formale", „abstraktive", „vernunfthaft-subtraktive" oder „schematische" hinaus, ein Horror. Ausschließlich „Im Denken vernichtet sich das Denken am Ansich."[52] Demgemäß distanziert er sich von der Sache selbst, einem im buchstäblichen Wortsinne unmittelbaren Erfahren, einer tatsächliche Verschmelzung mit dem Absoluten, die aber nur für denjenigen in Verdummung, Verstummung oder

[51] H. Gliwitzky, Einleitung in Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, p. LXI.

[52] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.8.184.21-22 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.184.

Erstarrung endet, der ein verkehrtes Kategoriengefüge an sie heranträgt.

Und dementsprechend ist das Verhältnis zwischen dem quasi-fünften Prinzip bzw. Nicht-Prinzip der „Grunddisjunktionen“ und dessen Verwendungsart, dem fünften Modus des „Weltnehmens“, des Wissens eben, das der »Wissenschaftslehre« und ihrem Repräsentanten zugeordnet ist, bestimmt. Hierbei kann geradezu von Deckungsgleichheit gesprochen werden, während die anderen vier Haltungen und Verhaltensweisen der Welt gegenüber, die von Fichte so genannten Vernunfteffekte, die dem Glauben zugeordnet sind, jeweils erst in das andere Bedeutungsfeld, das der Disjunktionen, ich nenne sie einmal BewußtSeins-Komponenten, übertragen und in ihrem Licht erläutert werden müssen, damit die Übereinstimmung einsichtig und z. B. deutlich wird, wie und warum das vierte Prinzip mit der Religion verknüpft ist, das zweite mit der Persönlichkeit usw. Da kommt zum Tragen, daß der fünfte Bereich der »Wissenschaftslehre« kein Prinzip ist, auch kein uneigentliches.

Man darf sich aufgrund der Unaussprechlichkeit und Undenkbarkeit der extraschematischen Realisation und anderer an die Mystik und den Mystizismus erinnernder Wendungen keinesfalls dazu verleiten lassen, auf eine wahrhafte existentielle Verwirklichung des Wissenschaftslehrers zu schließen. Eine solche ist, wie man aus den Formulierungen Fichtes ersehen kann, zwar in der vierten Art und Weise des Weltnehmens, der faktisch gottlebend-religiösen, angedeutet, angesprochen, eventuell ausgesprochen (λ_4), doch wähnt sich der Wissenschaftslehrer dem überlegen, indem er davon weiß. Leider bleibt die reine Offenbarkeit unter diesem sprachverhafteten Wissen der Nachkonstruktion verdeckt, durch Begriffe fragmentiert und diskursiv dimensioniert.

Der nach Fichte fünfte Standpunkt in äußerlicher, diskursiver Weise unterscheidet sich dadurch nicht wesentlich von seinem innerlichen, unmittelbaren virtuell unaussprechlichen,

der unnachkonstruierbaren Perfektion der Wissenschaftsgelehrtheit, des 'Wißthums, der Wißheit oder Weißheit'. „Aus nur Einem erklären: alles auf das Eine zurükführen; aus jedem Punkte vorwärts, rükwärts können: dies ist ihr Gang und Geist. – Sie ist daher *Lehre* – Theorie, erschöpfende, vollendete, auseinandersetzende, systematisch geordnete, erprüfte – des *Wissens,* u. da dies, wie Sie gesehen haben, hier nicht *zeitwörtlich,* sondern absolut bestehend genommen wird, der Wissen*schaft,* (Wißthums, Wißheit = Weißheit) *Wissenschaftslehre.*"[53]

Die Trübung der wissenschaftsbelehrten Klarheit durch die Schwaden, Schlieren, Schatten und Schemen der begrifflichen Schematik, und damit des personalen Ich, ist ein für diese entscheidender Faktor, der sie in ihrem Letztsinn qua Evidenz begriffsgebundenen Erkennens dezidiert von Sophologien (und natürlich der Sophía) à la Advaita-Vedānta oder Meister Eckhart abhebt, von deren Terminologie und Gedankenführung sie streckenweise kaum zu unterscheiden ist,[54] wenn auch in

---

[53] J. G. Fichte, GA, 2.7.70.11–16 (Vorlesungen der W.L. Im Winter 1804. 1ste.).

[54] Fichte im Vergleich zu Meister Eckhart bei K. Ceming, Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte; Fichte im Vergleich zum Śaṅkara-Advaita bei R. Otto, West-östliche Mystik (2. Aufl.), pp. 303–323; mit den Deutungen und den in der letztgenannten kleinen Studie angestellten Vergleichen sowie den daraus gezogenen Folgerungen kann ich mich in der Mehrzahl der Fälle allerdings nicht im Geringsten einverstanden erklären, obwohl der Unterschied zwischen dem Heilszweck Śaṅkara's und Fichtes o.c., pp. 316–322, einigermaßen richtig dargestellt ist, denn während ersterer die Identität ohne „die verteilende und zerstreuende, als äußere Welt setzende faktische Auffassung des Seins durch die Reflexion" propagiere, gelte für letzteren: „die Schau durch Reflexion soll bei Fichte sich überhaupt nicht aufheben." Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 377–396; die Kritik an R. Otto und anderen von L. J. Lewis, Fichte and Śaṃkara, durch Herausarbeitung von Differenzen zwischen den Lehren Fichtes und Śaṅkara's, ist zwar verdienstvoll in dem Versuch, das Trennende zu erarbeiten, durch die bei der Verfasserin nachweisbare Oberflächlichkeit,

den ersten beiden Vorlesungen zur ›Bestimmung des Gelehrten (1794)‹, in der ›Anweisung zum seeligen Leben (1806)‹ oder in ›Die Thatsachen des Bewußtseyns (1810/11)‹, um hier nur drei einschlägige einer Reihe von Beispielen aus verschiedenen Schaffensperioden zu geben, aufgrund der dort angestellten Spekulationen zur Moralität eine im Christentum wesentlich weiter verbreitete willens-, mitunter liebesmystische Sprache zur Anwendung kommt,[55] welche dem Advaita, besonders dem absolut-nondualistischen Kevala-Advaita qua Lehre vom Nichthandeln (*naiṣkarmya*)[56] weitgehend fremd ist.[57]

Dieser geht es letztlich nur um die tatsächlich abschließbare, nicht bloß um eine erdachte Vervollkommnung oder unaufhörliche Bemühung um die Verwirklichung des vollkommenen, allumfassenden oder einzigen Subjekts, des Paramātman, Sarvātman oder Ekātman. Übersetzt man die folgende

---

Pauschalität und Irrtümer im Verständnis beider erlaube ich mir, diesen Artikel als wissenschaftlich unzureichend zu beurteilen.

[55] Cf. z.B. J. G. Fichte, GA, 1.9.113.33–114.18; 1.9.149.26–150.3, 1.9.166.1–168.16 (Die Anweisung zum seeligen Leben), FW, 5.475, 5.518, 5.539–542, wo an der zweitgenannten Stelle von der „Besitznehmung vom dritten Standpunkte der Weltansicht; der reinen, und höhern Moralität“, gesprochen wird; idem, GA, 1.3.27–41 (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten), FW, 6.293–311; idem, GA, 2.12.123.28–128.5 (Die Thatsachen des Bewußtseyns), FW, 2.674–679.

[56] Zu Sureśvara's Nichthandeln (*naiṣkarmya*), Pyrrhon's Leitmotiv des Nichthandelns (*apragmosúnē*), dem leidenschaftlosen Handeln des Hinduismus (*niṣkāma-karma*) und dem daioistischen Nicht-Handeln bzw. nicht-handelnden Handeln ([爲]無爲 [*wéi*] *wú wéi*) cf. H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 105–108 (mit Fußnoten).

[57] Inwieweit die damit gemeinten Haltungen und/oder Verhaltensweisen, metaphysisch großzügig ausgelegt, bis zu einem gewissen Grade trotzdem kompatibel sind, wäre ausfindig zu machen, kann aber im Rahmen dieser Studie nicht geleistet werden.

Äußerung Fichtes in das Sinngefüge des Vedānta, was hier verzerrungsfrei möglich ist, so springt die Unvereinbarkeit beider Theorieengebilde kommentarlos ins Auge. „Die Vollkommenheit ist nur auf eine Art bestimmt; sie ist sich selbst völlig gleich, könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und leztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich; sie wären nur Eins; ein einziges Subjekt. Nun aber strebt jeder in der Gesellschaft den andern, wenigstens seinen Begriffen nach, vollkommener zu machen; ihn zu seinem Ideale, das er sich von dem Menschen gemacht hat, emporzuheben. – Mithin ist das lezte höchste Ziel der Gesellschaft völlige Einigkeit und Einmüthigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben. Da aber die Erreichung dieses Ziels die Erreichung der Bestimmung des Menschen überhaupt – die Erreichung der absoluten Vollkommenheit voraussezt: so ist es eben so unerreichbar, als jenes – ist unerreichbar, so lange der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, und nicht Gott werden soll."[58]

Immerhin könnte man aus dem Nachsatz des zitierten Passus: „so lange der Mensch … nicht Gott werden soll", wie an einigen weiteren Stellen zur sich durchhaltenden Thematik der Unvollendbarkeit der Perfektionierung des Menschen im Werk Fichtes, eine Relativierung herauslesen. Demnach wäre die Vervollkommnung, wie bei Karl Jaspers, nicht unmöglich, sondern nicht erstrebenswert, ja unerwünscht. Genauso gut läßt sich der Passus jedoch als sarkastische Anspielung auf die „Schwärmerei", sei es eine mystisch oder sonstwie übersinnlich vermeinte, interpretieren. Nach der diesbezüglichen Gesamttendenz von Fichtes Argumentation, die in den fraglichen Fällen schwammig mit Wendungen wie „dürfte" oder „vielleicht" operiert, die nicht nur als Möglichkeitsbekundungen, sondern

[58] J. G. Fichte, GA, 1.3.40.15–27 (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten), FW, 6.310.

ebenso als feinsinnige Bekräftigungen ausgelegt werden können, müßte man die zweite Lesart vermuten.

Sein Urteil über die antike Stoa, die ja ungeachtet ihrer nicht gerade wohldurchdachten (Meta-)Physik berühmt und berüchtigt ist ob ihrer Gewißheit, das Weisheitsziel unumstößlichen Wissens und unerschütterlicher Seelenruhe erlangen zu können, operiert mit dem Schlagwort, das sich in Abwandlungen durch alle Schaffensperioden hindurchzieht und geradezu als Warnung vor der vermessenen Forderung und dem Vorgeben, das Weisheitsziel aktualiter erreichen zu vermögen, anzusehen ist: „die unendliche Idee des Ich", die für die unendliche, d.h. nie zum Ende gelangende Annäherung an das Unendliche steht. „Es liegt im Begriffe des Menschen, daß sein Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muß. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die Annäherung ins Unendliche zu diesem Ziele seine wahre Bestimmung als Mensch, d.i. als vernünftiges aber endliches, als sinnliches aber freies Wesen. – Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Worts, wie man sie allerdings nennen kann: so ist Vollkommenheit das höchste unerreichbare Ziel des Menschen; Vervollkommnung ins unendliche aber ist seine Bestimmung."[59]

Diese sich durch sein gesamtes Werk hindurchziehende Meinung sollten wir im Gedächtnis behalten, wenn wir uns

[59] J. G. Fichte, GA, 1.3.32.21–31, (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten), FW, 6.300; cf. K. Ceming, Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte, pp. 47–50, 154–155, 168–171, 182–183, 196–198, 239–240, mit ausführlicher Dokumentation dieses Philosophems aus den Werken aller Schaffensperioden Fichtes und diesbezüglicher Vergleichung mit der radikalen Einheitsmystik Meister Eckharts.

nun Fichtes Einlassung zur Stoa vor Augen führen. „Im konsequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam, und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich, oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Seyn, und wirkliches Daseyn, und legt das erstere bloß zum Grunde, um das leztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewußtseyns nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwenig seyn muß, wenn er konsequent verfährt.“[60]

Innerhalb der hinduistischen Denktradition werden die verschiedenen Vollendungsweisen des Wissens, das nur nebenbei, allein schon aus dem Wort Vedānta herausgelesen. So kann Vedānta nicht nur die exoterische Bedeutung des zeitlichen und literarischen Abschlusses (*anta* = Ende) und der Voll-endung des Veda beigelegt werden, sondern auch die esoterische des höchsten Wissens (*parā vidyā*), der Vollendung des Wissens in der Henosis mit dem Geheimnisvollen, die durch Beendigung alles diskursiven, begrifflichen Wissens (*veda-anta*), auch des Wissens der und um die heiligen Veda-Schriften bzw. Upaniṣad-s (*Veda-anta*), herbeigeführt wird.[61] Deshalb ist es

---

[60] J. G. Fichte, GA, 1.2.410⋆ (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre), FW, 1.278⋆.

[61] Cf. Śvetāśvatara-Upaniṣad 6.22a, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 141: „das höchst Geheimnisvolle am Ende des Wissens [oder: im Vedānta] (*veda-ante*), in einem früheren Aion wurde es hervorgerufen [oder: gelehrt]“ (*vedānte paramaṃ guhyaṃ purākalpe pracoditam* |) Cf. Muṇḍaka-Upaniṣad 3.2.6, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṅgrahaḥ, p. 19; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 63.

eine krasse Fehleinschätzung, die Weisheit des befreiten Vedāntin, des zu Lebzeiten Erlösten (*jīvan-mukta*), und des aufgeklärten »Wissenschaftslehrers« auf eine Stufe zu stellen;[62] zwischen beiden liegt nach Fichtes ureigenem Verständnis nämlich nicht weniger als die Unendlichkeit.

Nach dem Selbstverständnis der »Wissenschaftslehre« ist und bleibt sich deren Vertreter seiner selbst, der Konstruktion seiner selbst und des Konstruierens, das ihm Garant seiner Freiheit ist, bewußt, während dem Mystiker und Religiosen unterstellt wird, in Unbewußtheit, ja Bewußtlosigkeit zu versinken und sich seiner vernünftigen Selbstbesinnung und Selbstbestimmung zu begeben.[63] Das gerade ist der ausschlaggebende Unterschied zum Hintergrund des gemäß Strukturtheorie entfalteten tetraktyschen BewußtSeins-Schemas radikaler Weisheitslehren à la Madhyamaka (*catuṣkoṭi-vinirmukta*) und Vijñānavāda wie zum Bloß-fünften-(Nicht-)Standpunkt (*pañcama-koṭi-mātra*) des Vedānta. Zwar unterscheiden sich die reflexionsstrukturelle Beschreibung der fünften Dimension und die damit verknüpfte theoretische Erkenntnis nicht wesentlich von der der »Wissenschaftslehre«, doch weist die erstgenannte auf ein Erfahren, das Fichte mit Abscheu zurückwies, hätte doch dessen Anerkennung das Gedankenkonstrukt seiner praktischen Philosophie nach Prinzipien der »Wissenschaftslehre« und gewisser Elemente der »Wissenschaftslehre« als reiner Theorie selbst in sich zusammensinken lassen.

Am End- wie Vollendungspunkt, dem Stadium der Effektuierung aller geistigen Möglichkeiten, der Einsicht und dem

---

[62] So z.B. bei H. Girndt, Der Vedanta und die Transzendentalphilosophie Fichtes, pp. 701, 712–714.

[63] Cf. H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 264–266; daran anschließend K. Ceming, Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte, pp. 42–44.

Durchblick der Weisheit (*jñāna*), durchdringen sich beide Seiten, Vorder- wie Hintergrund, Konstrukt und Basis, sowohl Vierkant als auch das Kantenlose samt der darin gefaßten Un–Wirklichkeit, nämlich gegenseitig restlos, sind absolut transparent wie präsent, völlig unverborgen also, und gänzlich ineinander aufgegangen. Und an dieser Stelle, ja bereits davor, müßte all mein Reden und Schreiben streng genommen zu Ende gekommen sein.

Fichtes Einschätzung der Aktualisierbarkeit des Einheitspunkts von Absolutem, absolutem Wissen und, ich ergänze, von den beiden verbleibenden Disjunktionselementen des BewußtSeins-Konstrukts, Begriff und Sein, den ich, falls das nur taugte, eher gar nicht benennen sollte, und die Beurteilung seines Wertes ist, das ist für solch einen rigorosen und radikalen Denker, der von uns behauptet, daß „ohne Zweifel wir nichts andres, als die sich Erscheinung der Erscheinung der Erscheinung“,[64] und insofern die Strukturganzheit der IdealRealität, sind, schon bemerkenswert, nicht den Notwendigkeiten der Reflexion, sondern seiner weltanschaulichen, d. h. kulturell-religiösen Voreingenommenheit zuzuschreiben. Wenn wir, uns selbst verborgen, dieser ausdehnungslose Zero- und Fluchtpunkt, Fichte selbst identifiziert ihn mit der Null, ‚sind‘, was oder wer in aller Welt oder außerhalb von ihr sollte uns daran hindern, außer wir selbst, diesen offenzulegen, dieser, der wir immer schon sind, zu ‚werden‘ und am Ende tatsächlich zu ‚sein‘? An diesem Punkt wurde Fichte von seinem Differenzierungsvermögen anscheinend im Stich gelassen und es blieb ihm augenscheinlich versagt, seine Reflexion zu Ende zu führen.

Wenn es eine kulturell bedingte Unterschiedlichkeit oder gar Repugnanz zwischen westlicher und östlicher Philosophie

---

[64] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.13.73.5–7 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]) ≈ FW, 10.351.

gibt, gemeint ist selbstverständlich die in der ursprünglichen Wortbedeutung authentische, dann ist sie in der Einstellung gegenüber der Realisierbarkeit des Weisheitsziels, wie sie hierin zu Tage tritt, und der tatsächlichen Realisierungsanstrengung festzumachen. Die Gattung der modern europäisch geprägten sogenannten Philosophen scheint die Möglichkeit, ein Sophós zu werden und zu sein, Zweck der ganzen Übung, gar nicht zu kennen und damit die Philo–sophie völlig zu verkennen. Bei Interkulturalphilosophen als deren Species wiegt das noch schwerer. Das von ihnen kreirte Paradigma ist nach wie vor das imperialistische, jetzt globalisiert zu nennende, westlich-philosophiewissenschaftliche. Der Effekt dessen ist jedoch noch verheerender, da nun auch das Bewußtsein vom Herrschaftsgefälle eines solchen Treibens postmodern vernebelt ist.

Dies ist folglich einer der wenigen Punkte, bei denen ich mit der Auslegung der Lehre Fichtes, die Hans Gliwitzky gibt, wenn ich sie recht verstehe, nicht vorbehaltlos übereinstimme. „Von einem Wege ein solches 'Aufgehen' (das der 'bei Besinnung' bleibende wissenschaftliche Philosoph gerade abhält) zu erreichen, spricht Fichte möglicherweise in der WL 04^2 S. 35: »('Falls wir nur recht bei Besinnung bleiben,' sage ich, denn wir könnten uns auch in das Intelligible [*Copia*: Intelligiren] verlieren, und es giebt sogar an seinem Orte eine Kunst, mit Bewußtsein sich darin zu verlieren).«"[65] Seine Verdeutlichung des Fichteschen 'ekstatischen Aufgehens im Lichte', des bereits genannten 'Aufgehens im sinnerfüllten Wissen' durch 'Selbstaufhebung' oder 'Vernichtung der Wissenschaftslehre' und damit einhergehend des Eintretens ins 'göttliche Existieren',

[65] H. Gliwitzky, Einleitung in: Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, p. XX^{22}; cf. o.c. pp. XIX–XXVII; die Belegstelle für das Zitat im Zitat, das hier nach der Studienausgabe des Meiner-Verlags gegeben wird, ist in den Gesamtausgaben: J. G. Fichte, GA, 2.8.56.8–11 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.116.

unter Anführung eines quasi-mystischen Erlebnisses während eines epileptischen Anfalls, das in einer Textpassage aus dem Werk ›Der Idiot‹ von Dostojewskij beschrieben ist, halte ich für irreführend oder wenigstens problematisch, weil der russische Schriftsteller dort ein tatsächliches Erleben schildert, das man, gemessen an der Forderung kompromißloser Einheits- oder Nichtsmystiker, alles abzuwerfen und sein zu lassen, nicht einmal mystisch, sondern bestenfalls mantisch nennen kann. Ein existentiell-aktuales Erleben, das nicht nur vorübergehend und am Ende scheinbar die separierende und limitierende Funktion der Begriffsbildung ineffektiviert (absolute Null oder Negation des Begriffs, die, wie bereits dokumentiert, nur im Leben zur Position wird), hieße in theologischer Terminologie, der sich Fichte gerade in seinem späteren Schaffen immer wieder bedient, demgegenüber in der Tat »Gott« zu werden, »Gott« zu sein.

Empirisch findet die Tatsache, daß der fünfte Standpunkt der »Wissenschaftslehre« vom fünften (Nicht-)Standpunkt verwirklichter (buddhistischer, hinduistischer etc.) Weisheit unterschieden werden muß, in Fichtes dezidierter Ablehnung der Mystik seinen Ausdruck,[66] weshalb der Endzweck seiner Wissensbemühung, wie übrigens bei der Mehrzahl christlicher Mystiker und christlich geprägter Denker ebenso, bestenfalls in einem teleologisch-virtuellen Idealziel bestehen kann. Die Perfektion ist Gott vorbehalten und dem Menschen vorenthalten. Buddha, der Meisterheiler im Lapislazuliglanz (*bhaiṣajya-guru-*

[66] Die definitiv ablehnende und geradezu verächtliche Einstellung Fichtes gegenüber der Mystik, die dem ‚Rationalisten' freilich nur in ihrer zu seinen Lebzeiten vorherrschenden Form von irrationaler Verzückung und Schwelgen in Einbildungen vor Augen stand, thematisiert K. Ceming, Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte, pp. 40–50, 200–207, 237–239.

vaiḍurya-prabhā-tathāgata),[67] dürfte nicht allzu weit fehlgehen, wenn er dieses moderne, geradezu pandemische Massenwähnen, in dem der wahnhafte Wahrheitsfortschritt ins Endlose (progressio in/ad infinitum) für die Wahrheit selbst gehalten wird, als latenten okzidentalen spirituellen Minderwertigkeitskomplex diagnostizierte, aus dem der Ausgriff und Angriff auf das Immanente, die Welt und alles in ihr, die entfesselte Bemächtigungsmanie des gegenwärtigen ‚Normal'menschen erklärbar wird, die wiederum nur Ausdrucksform maßlosen Eigennutzes und unersättlicher Raffgier innerhalb eines Wuchersystems ist, welche wenigstens in Deutschland von Amts wegen mit Hilfe der Gegenzauber-Formel des ‚Sozialneids' gebannt zu sein schien, vor einiger Zeit aber, den Jahren der seit Jahrzehnten größten, durch rücksichtslos profitorientierte Spekulationen hervorgerufenen und unser Geldsystem beförderten sogenannten Wirtschafts- und Finanz-, eigentlich Bankenkrise, von den Oberhäuptern unseres Staates unter Zuhilfenahme eines lange verpönten, offensichtlich wieder bis in höchste gesellschaftliche Kreise salonfähig gewordenen Unworts, nämlich Habgier, immerhin wenigstens in ihren Sonntagsreden, damit jedoch absehbar folgenlos, wieder aus- und angesprochen wurde.

Woher und wodurch wüßte man denn, und glaubte es nicht nur, daß eine völlige Transparenz des Bewußtseins dem Menschen nicht erreichbar wäre? Sicherlich nicht aus der Reflexion, diese müßte ja, so man sie erfolgreich und bis zu ihrem

---

[67] Cf. R. Birnbaum, Der Heilende Buddha, besonders p. 216 (Mantra des heilenden Buddha, das Krankheit und Leid beseitigt, Übersetzung von mir nach dem Original leicht verändert): „Ich verehre den Tathāgata, den Arhat, den vollkommen Erleuchteten, den erhabenen Meister des Heilens, den König im Lapislazuliglanz: Om dem Heilen, dem Heilen, dem höchsten Heilen, heil!" (*Namo bhagavate bhaiṣajya-guru-vaiḍūrya-prabhā-rājāya tathāgatāya arhate samyak-sambuddhāya tadyathā. Oṃ bhaiṣajye bhaiṣajye bhaiṣajya-samudgate svāhā*).

Endpunkt durchführte, genau das Gegenteil offenkundig machen, was sich aus Fichtes Worten von der „Sichconstruction des Absoluten", 'das sich durch sich selbst construire und uns mit sich fortreiße'[68], regelrecht aufdrängt. Man glaubt es also aus dem generalisierten Faktum zu wissen, sie noch nicht erlangt zu haben und keinen sinnlichen Beweis zu besitzen, daß sie andere erreicht haben. Ich darf an dieser Stelle zitieren, mit welch beißender Kritik Fichte diejenigen bedachte, die in ähnlichen und weniger ähnlichen Fällen mit vergleichbar Aposteriorischem daherkamen: „Das habe ich nicht gefunden, weder in mir, noch in der Meinungswelt, die ich umschift habe, – mithin *ist* es nicht: *keiner* findet es. – . Was ist das für ein Schluß. – . Noch deutlicher. *Nihil scitur.* [Man weiß nichts.] Aussage einer Thatsache, die nur durch Selbstbewußtseyn gefunden seyn kann: also equidem nihil scio [weiß ich in der Tat nichts]: was wahr seyn kann: aber nicht das mindeste Interesse hat. – Sollte der Satz wissenschaftl. ausgedrükt seyn, so müste er heißen nihil sciri potest [man kann nichts wissen]. – Genetische Ableitung der Nothwendigkeit des Nichtwissens. was – noch andere innere Widersprüche, die diesen Satz drüken, u. von denen ein andermal, abgerechnet – ein vollkommner Widerspruch ist. – . Ist Ausdruk der Wahrnehmung des eignen Zustandes: wobei 1.) das nicht seyn zum *Nichtkönnen* erhoben wird; was schon eine innere Schlechtigkeit u. Selbstwegwerfung, eine Niederträchtigkeit ist. 2). ihr schon auf diese Weise erschlichnes zum Nichtkönnen des menschl. Geschlechts. … Hier – zum Masstabe des Wissens seine ärmliche Person. Also eben *gemein,* u. *unedel*. –".[69]

---

[68] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.8.186.8–17, 2.8.188.4–9 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.184–185, 10.186.

[69] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.4.233.22–234.7 (Vorlesungen über Platners Aphorismen Teil 1), FW, 9.171; meine Übersetzungen lateinischer Redewendungen in eckigen Klammern. Eines der Philosopheme, das das

Betreffs des Paralogismus einer unendlichen Annäherung an das Erkenntnisziel gilt genau das, was man jedem, auch und gerade in der Naturwissenschaft weitestverbreiteten asymptotischen Approximationspostulat an die Wahrheit vorwerfen muß: „Hinter ihm steht die klassische metaphysische Aporie des »Fortschritts ins Unendliche«. Seine vermeintliche »unendliche Annäherung« an ein ideales Ziel ist ab ovo Fiktion, denn sie bleibt in jedem Augenblick und bei jedem ihrer Schritte ihrem Ziel ebenso »unendlich« fern. Realiter hat die Fiktion auch gar kein Ziel; denn was als Ziel vorgegeben wird, läßt die Bedingung der Bestimmbarkeit, nämlich »Endlichkeit«, vermissen – und »unendliche Unbestimmtheit« ist nur ein beschönigender Ausdruck für »ewiges Chaos«.“[70] Hier das Los des sich im endlosen ‚Vorwärts‘streben mühenden Teleologen, dort das In-sich-Ruhen des lächelnden Kenologen, der am Ziel aller Wünsche, der Wunschlosigkeit (*tṛṣṇā-*(*saṃ*)*kṣaya*/*virāga*), angekommen ist.

Haften des Wissenschaftslehrers an der Dinglichkeit des Seienden am verräterischsten bloßstellt, ist das von der substantiellen Zernichtung der unwürdigen Seele, welcher ihr Wille nicht gut und zum Sein geworden ist, cf. J. G. Fichte, GA, 2.12.125.22–128.5 (Die Thatsachen des Bewußtseyns), FW, 2.676–679; in der Retikular-Struktur der Reflexionstheorie ist dies nichts als der bereits genannte Irrtum unangebrachter Absolutheit, in der Begrifflichkeit des Madhyamaka *uccheda-vāda,* das Dogma (*pratijñā*/*dṛṣṭi*) absoluter Zu-Garnichts-Werdung innerhalb des Relativen (Nihilismus), das Gegenstück zum Dogma des *śāśvata-vāda,* des Immer-Seins oder Immer-Bleibens (Eternalismus) des seichten Realismus.

[70] J. Widmann, „… denn wohlverstanden hat er recht“, p. 468; cf. idem, Johann Gottlieb Fichte, p. 247; die o.c., pp. 240–254, unternommenen Rettungsversuche mit Blick auf einige Bemerkungen aus dem späten Schaffen Fichtes sind demgegenüber nicht Philosophie und strenge Reflexion, sondern christliche Theologie und ungebundene Spekulation.

6 Konstrukt, Destruktion, Struktur: Madhyamaka – Vijñānavāda

Ein synthetisierendes Prinzip mit (heilsinstrumentellem) Präliminarcharakter war man bisher, speziell im erkenntnistheoretischen (logischen) Kontext, nur sehr ungern bereit, für den Mittelweg anzuerkennen, sah man doch, den von einigen Schulvertretern gelegten Spuren unhinterfragt folgend, vor lauter Analyse, wörtlich Auflösung, die Bedingungen nicht, unter denen diese Auftrennungsmethode nach lehreigenem Verständnis vom Aufbau der Wirklichkeit aus bi-polaren, sich durch–einander konstituierenden Gegensatzpaaren und den ihnen kongruenten mental-sprachlichen antonymischen Repräsentanten (*parasparā-apekṣa/parasparā-apekṣikī siddhi/dvandva/prati-dvandvin/prati-pakṣa*) durchgeführt werden kann: Synthese. In einer Lehre des Bezuges von allem zu allem (*pratītya-samutpāda*), nennen wir sie einmal onto–logischen Synthetizismus, kann doch nicht zugelassen sein, daß das Wegnehmen (Analyse) auf der einen Seite nicht ein Hinzugeben (Synthese) auf der anderen ist.

In dem bereits zitierten Ausspruch 13.7 der ›Kārikā‹, daß nur dann, wenn es irgend etwas Nichtleeres gäbe, auch irgend etwas leer Genanntes möglich wäre, finden wir dafür implizit die Bestätigung. Das heißt explizit, daß das Seiende auf bzw. im Hintergrund der empirischen Ebene von »Leere« und »Nichtleere« sowohl leer als auch nichtleer ist, was keinem Wunder gleichkommt, wenn man berücksichtigt, daß beim De–Finieren zugleich ein- wie ausgegrenzt wird. „[Einwand:] Aus der Wahrnehmung des Anderswerdens des Seienden [resultiert] Nichtansichselbstheit/Wesenlosigkeit (λ_2); wegen

der Leerheit des Seienden ist das Seiende auch nicht-nichtansichseiend/nicht-wesenlos (λ_1). Wovon wäre Anderswerden möglich, wenn Selbstsein nicht evident wäre? [Antwort:] Wovon wäre Anderswerden möglich, wenn Selbstsein evident wäre (λ_3)? Anderswerden ist weder bei nur selbem (*tasya-eva*) [= Identischem] noch auch bei nur anderem (*anyasya-eva*) [= Differentem] schlüssig/logisch, weshalb ein Junger nicht altert, weshalb ein Alter nicht altert. (λ_4)."[1] Ein Lebewesen altert aber sehr wohl und bleibt dennoch Lebewesen.

Traditionell und in der Mainstream-Forschung werden diese drei Merkverse in zwei Sinneinheiten eingeteilt, zur Hälfte in den Einwand eines Interlocutors (›MMK 13.3–4ab‹) und zur anderen in die Antwort darauf (›MMK 13.4bc–5‹). Durch die Erwiderung werde die Gegenrede abgefertigt.[2] Vom Ende aus

---

[1] Nāgārjuna, MMK 13.3–5: *bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam-anyathā-bhāva-darśanāt | na-asvabhāvaś-ca bhāvo 'sti bhāvānāṃ śūnyatā yataḥ ‖ kasya syād-anyathā-bhāvaḥ svabhāvaś-cen-na vidyate | kasya syād-anyathā-bhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate ‖ tasya-eva na-anyathā-bhāvo na-apy-anyasya-eva yujyate | yuvā na jīryate yasmād yasmāj jīrṇo na jīryate ‖*, meine Einfügungen in eckigen Klammern; cf. Vers 13.3cd, laut Text der Erstausgabe von ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 240: *asvabhāvo bhāvo na-asti bhāvānāṃ śūnyatā yataḥ ‖*. Cf. o.c. 7.21; 7.24; 13.6–7; 14.4–8; 18.6; 21.8. T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 35[105], rechnet einige der hier aufgeführten Stellen unter der Rubrik „Aufnahme empirischer Evidenz in die Dialektik", was immer das sein mag, zu den erwähnenswerten Parallelen zwischen Pyrrhonismus und Madhyamaka; das l.c. vom Verfasser angekündigte Buch zur griechischen und indischen Philosophie, für welches eine ausführlichere Behandlung dieser Problematik in Aussicht gestellt wurde, enthält diese leider nicht, cf. idem, The Shape of Ancient Thought.

[2] Cf. P. Nietupski, The Examination of Conditioned Entities and the Examination of Reality, pp. 117–121, 127–131 (Übersetzungen der Kommentare von Bhavya und Candrakīrti zu ›MMK 13‹); davon abweichend E. Shulman, Nāgārjuna on Impermanence, the Buddha on Illusion, p. 170, der den Merkvers ›MMK 13.3‹ so liest, daß es nichts gebe, was leer, und das der Gipfelpunkt der Dialektik Nāgārjuna's sei: „Dingen fehlt ihre Eigennatur, weil Veränderung wahrgenommen wird. Es

besehen ist dem nichts entgegenzusetzen, auf dem Weg dorthin jedoch etwas hinzuzusetzen, daß die beiden Extreme von Sein und Nichtsein des Seienden nämlich sehr wohl erst in ihrer Bezogenheit aufeinander in die letztliche Ungültigkeit ihres jeweiligen Ansichseins überführt werden können. Insofern ist der konstruierte Einwurf zusammen mit seiner Frage und der Gegenfrage nicht nur abzuweisen, sondern als (transzendentaler) Schritt der Erläuterung der angewandten Dialektik in den Gedankengang zu integrieren (der Betonungspartikel „*eva*“ in ›MMK 13.5‹ wird von mir dabei auch als solcher betont und mit „nur“ übersetzt). Nichts außer traditionelle Vormeinungen zwingt also dazu, die Erörterung ausschließlich als Rede und Gegenrede aufzufassen. Zudem und ebensogut kann sie als eine durchgehende Argumentationssequenz verstanden werden.

Indem man zwischen das Positive und Negative ein vorläufig drittes, deren Verbindungs-Medium als Positiv-Negatives einschreibt, können ›MMK 13.3–5‹ so verstanden werden, daß dadurch die endgültige Zurückweisung alles Entitativen incl. der Leerheit vorbereitet, in ›MMK 13.7‹ vollzogen und in ›MMK 13.8‹ unter Berufung auf den Siegreichen (sc. Buddha) mit der Feststellung, daß Leerheit das Abgehen von allen Anschauungen sei, vollendet wird. Die Rekonstruktion des vorgestellten Gedankengangs enthält dementsprechend alle Elemente, die bei einer vollständig durchgeführten Strukturtheorie der Reflexion in Anspruch zu nehmen sind. Damit ist gezeigt, daß die Identität-in-Differenz von Seiendem im Hintergrund des Phänomenalen zugestanden werden muß, und es kann pointiert formuliert werden, daß die ‚Amphibien‘ der Erscheinungswelt – G. W. F. Hegels Werden als Wahrheit, Vereinigung, Aufgehoben- oder Aufgelöstsein und Bestehen von Sein

---

gibt nichts, dem Eigennatur fehlt, und dadurch (wird) die Leere der Dinge (wahrgenommen).“

und Nichts in einem Dritten,[3] statisch – ihrem Wesen nach als ‚Zölenteraten' (Hohltiere) zu gelten haben.

Diese Auslegung soll mit Hilfe eines reflexionsstrukturell vergleichbaren Sinnspruchs des Meisters untermauert werden: „Wenn Istheit (λ_1) ist, dann Nicht-Istheit (λ_2), so wie wenn Langes, Kurzes ist, und da Istheit [ist], wo Nicht-Istheit ist (λ_3), daher ist beides nicht (λ_4)."[4] Der Vers bringt danach folgende ‚Quadrilogik' zur Anwendung: Aufweis der Relationalität alles Seienden (und Nichtseienden) durch Definition und Konstitution mittels Antonymie, Bestimmung dieser als Mischform, wodurch das Entweder–Oder unterscheidbarer Einzelgegenstände und unterschiedener Sachverhalte in Gestalt eines Sowohl–Als-auch aufscheinen und die anfänglich vermeinten Ansichgrößen als unhaltbar erkannt werden. Gegensätzliches kann also nur in einem reziproken Verhältnis (di–allelisch = eines durch das andere = durch–einander) auftreten: „Der Handelnde wie auch die Handlung sind unabhängig, das wurde von dir in pragmatischer Hinsicht gesagt; die gegenseitige Bezogenheit dieser [beiden] wurde von dir indes als das Gültige angenommen."[5] Und das bedeutet, so der Meister kurz und bündig: „Leerheit (λ_2) ist von Seiendem (λ_1) nicht verschieden und Seiendes ist auch nicht ohne diese [Leerheit]; (λ_3) deshalb

---

[3] Allegation von einschlägigen Stellen sind verzeichnet in G. W. F. Hegel, Werke, Register, pp. 729–730, s.v. Werden.

[4] Nāgārjuna, Acintya-Stava 13: *astitve sati na-astitvaṃ dīrghe hrasvaṃ tathā sati | na-astitve sati ca-astitvaṃ yat tasmād ubhayaṃ na sat ‖*.

[5] Nāgārjuna, Lokātīta-Stava 8: *kartā svatantraḥ karma-api tvayā-uktaṃ vyavahārataḥ | paraspara-apekṣikī tu siddhis te 'bhimata-anayoḥ ‖*; cf. idem, Śūnyatāsaptati-Kārikā 19–22, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, Nagarjuniana, pp. 42/45.

hast Du bedingt entstandenes Seiendes (λ_1) als leer aufgewiesen [(λ_2) bzw. (λ_4)].“[6]

Die Opposita befinden sich somit in einer wechselseitigen Abhängigkeit eines gewissen ‚Kohärenzgrades‘; auf der Ebene des Reingeistigen ist das eben die vollständige Indifferenz, im zitierten Vers von Seiendem und Nicht-Sein/Leerheit, eine ‚absolute Relation‘ (dazu später Weiteres). Das Wesen von Relationalität ist es also, gleichermaßen sowohl zu verbinden als auch zu trennen. Dieser im normalmenschlichen Erkennen unmittelbar und unmerklich vor sich gehende Vorgang ist strukturell eine Vereinigung des Gegenstrebigen, Zwei-Einheit, »Sowohl–Als-auch«, mahāyānistisch *pratītya-samutpāda* (Bedingtes Entstehen) und *paratantra* (Bedingtes), Bedingtheit als solche, an sich und prinzipiell. Der Sachverhalt, warum die Vijñānavādin-s diese unter eine Hypostase, ein Ansichseiendes, eine Wesensbestimmung oder ein Prinzip (*svabhāva*) subsumierten und mit dem Nur- oder Speichergeist gleichsetzten, ist damit gleichermaßen aufgeklärt wie deren Einsicht, dem derart aufeinander Bezogenen bei absoluter Wahrheitsforderung zwecks definitiver Widerspruchsvermeidung am Ende das Selbst- und Anderssein mit Hilfe des Nicht-, Leer- oder Weder–Noch-Seins wieder abzusprechen.

„Eine Relation hat zwei wechselseitig entgegengesetzte Funktionen auszuüben: indem sie die beiden Relata *verbindet*, um ihnen füreinander Bedeutung zu verleihen, muß sie diese *gleichsetzen;* indem sie aber die *beiden* verbindet, muß sie diese *unterscheiden.* Anders ausgedrückt: eine Relation kann keinen Bestand haben zwischen Seienden, die miteinander identisch

---

[6] Nāgārjuna, Acintya-Stava 43: *bhāvebhyaḥ śūnyatā na-anyā na ca bhāvo 'sti tāṃ vinā | tasmāt pratītyajā bhāvās tvayā sūnyāḥ prakāśitāḥ ‖*; meine Erläuterung in eckigen Klammern; cf. idem, Lokātīta-Stava 11.

oder voneinander different sind.“[7] Der Meister zu diesem Sachverhalt, wie immer, lakonisch: „Weder eine Relation zwischen diesem und diesem [= Identischem] noch zwischen anderem und anderem [= Differentem] ist logisch/schlüssig.“[8] Damit ist selbstverständlich auch die Vorstellung einer geisttheoretisch provisorisch vertretbaren absoluten Relation (*lógos / ratio/relatio*), der die genannten paradoxen Bestimmungen der normalen, ‚relativen‘ Relation in Idealform zukommen, der Gedanke der Para–Logie des Logos (*lógos*) als Geist (*noũs/ intellectus*) und des Sich-Selbstbewußtseins, das anscheinend eine contradictio in adiecto/terminis drückt bzw. eine Null-Aussage im Sinne einer Tautologie, einer bloßen Wiederholung des (‚objektiv‘ betrachtet) Gleichen, in letzter Konsequenz ad absurdum geführt und zu verwerfen.

Wie wäre es, ein Zitat aus der reflexionstheoretisch weitestgehend ahnungslosen Forschungsliteratur mit der Lambda-Skalierung zu versehen, um zu bemerken, welche Klarheit sich bei dessen Nachvollzug allein dadurch einstellte? „D.h. beide, *upādātṛ* [(Ich-)Aneigner/Person ≈ *ātman/pudgala* ≈ Begreifender] ($\lambda_{1.2}$) und *upādāna* [Angeeignetes ≈ Begriffenes] ($\lambda_{1.1}$) sind an sich nichtseiend, i.e. haben kein Eigensein (*svābhāvena śūnya*) (dieser Punkt wird ‘*śūnyatā*’ genannt) (λ_2), aber es heißt, daß sie vom weltlichen Standpunkt aus (*saṃvṛtitaḥ*), i.e. als auf einen gewissen Stoff oder Grund (*upādāna, nimitta*) gestützte

---

[7] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 138, mit Verweis auf Nāgārjuna, MMK 14.8 und F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 21; cf. R. Puligandla, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, p. 36; G. W. F. Hegel, Werke, 6.77 (Wissenschaft der Logik); 19.393 (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie). Die Paradoxie des Relationengedankens wurde von F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 16–29, in kritischer Gegenstellung zu Hegels Synthesis-Dialektik und Russell's ignoratio elenchi unübertrefflich vor Augen geführt.

[8] Nāgārjuna, MMK 14.8ab: *na tena tasya saṃsargo na-anyena-anyasya yujyate |*.

(*upādāya*) weltliche Konvention und verbaler Ausdruck (*prajñaptitaḥ*), existieren. Das ist es, was mit dem Begriff '*upādāya-prajñapti*' gemeint ist (λ_3). Folglich: weder seiend noch nichtseiend zu sein, diese *upādāyaprajñapti* ist als *madhyamā pratipad* [Mittelweg] definiert (λ_4). Daher ist es uns möglich zu wissen, daß das Hauptthema des *Madhyamakaśāstra* darin besteht, den Mittelweg von Nichtsein und nicht Nichtsein von den zwei Standpunkten der höchsten oder äußersten Wahrheit (*paramārthasatya*) und der konventionellen Wahrheit (*saṃvṛtisatya*) aus aufzuzeigen."[9]

Reflexionsstrukturelle Interpretation: Begreifender und Begriffenes, die zunächst als an sich seiend begriffen werden (λ_1), werden vom Begreifenden dann als so nichtseiend begriffen (λ_2), doch nicht als an sich nichtseiend, sondern gewissermaßen als sowohl seiend als auch nichtseiend Begreifender und Begriffenes (λ_3), folglich als an sich unbegreifbar: weder als seiend noch als nichtseiend weder Begreifender noch Begriffenes (λ_4). Zur Vermeidung eines letztlichen (Selbst-)Widerspruchs zwischen der formalen Bestimmung „Weder–Noch" (Bedeutung) und der inhaltlich (‚objektiv') gemeinten Bestimmungslosigkeit (des durch das Weder–Noch als Bestreitung aller Bestimmtheit Bedeuteten) muß am Ende sogar die allseitige Negation in einer generellen Epoché zurückgenommen und gelassen werden. Was dann noch zu sagen ist, kann nur mit Auslassungspunkten … … … oder noch besser und am besten durch eine Leer stelle angedeutet werden.

Da die Forschungsbeiträge zur Lösung des Problems der Überschneidung der Lehre vom Geist im Madhyamaka und Yogācāra trotz der Flut an Mahāyāna-Studien an den Fingern einer Hand abgezählt werden können, möchte ich neben der bereits vom Blickwinkel der 2/4-fachen Wahrheitsschichtung

---

[9] J. Takasaki, On upādāna/upādāyaprajñapti, pp. 1457–1458, meine Übersetzungen in eckigen Klammern; *upādāya-prajñapti* bleibt unklar.

aus zitierten,[10] auch noch eine andere zu Wort kommen lassen, die ›MMK 24.18‹ zum Ausgangpunkt dieser Diskussion nimmt und meinem Ansatz, der die genannten beiden Philosopheme nicht nur als die zentralen Nāgārjuna's, sondern der Philosophie überhaupt annimmt, sehr zupaß kommt. „Nāgārjuna will einen Mittelweg zwischen Sein und Nichtsein darstellen. Völliges Nichtsein kann nicht Wahrheit sein, aber auch Sein kann es nicht. Die Tatsache, daß alles, was ist, in Abhängigkeit existiert, daß es durch zahlreiche, möglicherweise endlos weitere Phänomene bedingt ist (*pratītya-samutpāda*), bedeutet, daß es leer (*śūnyatā*) ist, daß es kein wahres eigenes Wesen besitzt. Indem es kein wahres Wesen besitzt, ist es unwirklich wie ein Phantom oder eine Illusion. Somit kann nichts Abhängiges – und alles ist abhängig – als wirklich begriffen werden. Es ist in der Tat leer. Auch diese Leerheit ist nur der Sachverhalt, daß wir tatsächlich noch Dinge erkennen (*prajñaptir upādāya*), obwohl sie nicht in irgend substantiellem Sinne da sind. Somit sind die Dinge nicht für sich allein »da draußen« und ihr sogenanntes Sein hängt von einem Erkenntnisakt ab. Die Wahrheit, falls der Begriff Wahrheit überhaupt beibehalten werden kann, ist nicht nur mental, sondern sie ist auch nicht objektiv. Dies ist für Nāgārjuna der Mittelweg."[11]

Äquivalentes trägt der zitierte Forscher aus einer Kommentarschrift von Vasubandhu vor: „Was an [Vers] MAV 1.1. entscheidend ist, das ist, daß er wahres Sein für beides nicht zuläßt, Subjektivität oder Objektivität. Subjekt und Objekt sind bis zu einem Grad voneinander abhängig, daß sie sich gegenseitig ausixen. Es gibt kein »Subjekt«, das ein »Objekt« wahrnehmen kann und es gibt kein »Objekt«, das unabhängig von

---

[10] Gemeint ist I. C. Harris, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism.

[11] E. Shulman, Vasubandhu on Truth and Subjectivity, pp. 46–47, zu ›MMK 24.18‹

einem »Subjekt« wahrgenommen werden kann, da beide Formen einander erfordern. Alles, was ist, existiert in Wirklichkeit in einer sehr feinen Sphäre zwischen Subjekt und Objekt. Dies ist ebenso nur ein metaphorischer Raum, da es eigentlich kein wahres Subjekt und Objekt gibt. So sind Formen der Erfahrung »weder leer noch nicht-leer«, wie der nächste Vers behauptet. Besser ausgedrückt, alles ist *vijñapti-mātra,* »bloße Episoden des Wissens« oder »Nur-eine-mentale-Konstruktion«. Der Punkt ist nicht, daß alles Mentales ist, sondern daß Mentales und Wirkliches notwendigerweise ineinanderfallen.“[12]

Da hätten wir nun einen zwar verhaltenen, doch immerhin überhaupt einen aus einem noologischen Vergleich belegten Hinweis auf den dritten Bereich des Mittelwegs, und damit einen Schritt auf dem Weg zu seiner geisttheoretischen Auslegung. Trotz aller Betonung der Erkenntnisabhängigkeit der Dinge und der Intra-Mentalität der Wahrheit bei Nāgārjuna und des Zusammenfalls von Subjektivität und Objektivität, d.h. der so genannten ‘sehr feinen Sphäre zwischen Subjekt und Objekt’, des ‘metaphorischen Raums’, der „Charakterisierung der Erfahrung als *vijñapti-mātra*“, die nur eine Redeweise dafür sei, „daß die Wahrheit irgendwo zwischen Subjekt und Objekt liegt“[13], bei Vasubandhu und der Familienzugehörigkeit von Madhyamaka und Vijñānavāda zum Māyāvāda,[14] vermeidet es der zitierte Experte jedoch, für den Mittelweg eine

---

[12] E. Shulman, Vasubandhu on Truth and Subjectivity, p. 48; MAV ist das Siglum für Maitreya(nātha), Madhyāntavibhāga; meine Erläuterung in eckigen Klammern; zu den Versen 1.1–2 dieses Traktats habe ich im Kapitel 3.4 Stellung genommen, indem ich eine Problematisierung der hier in Anspruch genommenen Formel »weder leer noch nicht-leer« vornahm.

[13] E. Shulman, Creative Ignorance, pp. 161–164, 168.

[14] Cf. E. Shulman, Vasubandhu on Truth and Subjectivity, pp. 45–46; idem, Creative Ignorance, pp. 161–164, 168.

wenigstens vorläufig eigenständige Kategorie, Geist nämlich, neben und zusätzlich zu den beiden Ausgangskomponenten einzuführen, den Geistraum, um in seinem Bild zu bleiben, der Subjekt und Objekt als verbundene, ja vereinigte umschließt.

Zwei Einheiten, Subjekt und Objekt nämlich, die, wie zitiert, „voneinander abhängig" sind, gar „einander erfordern", „ixen" sich durch ihre wechselweise Bedingtheit ja nicht einfach „gegenseitig aus" und haben sich dann in nichts aufgelöst. Es ist nicht der Fall, daß sie „ineinanderfallen" (collapse into each other) im Sinne eines Kollapses, vielmehr fallen sie zusammen in Sinne von Koinzidenz und bleiben in verwandelter Gegebenheitsweise nach wie vor da, wie wüßten wir sonst von ihnen?, nicht ansichseiend, auch nicht einfach relativ zueinander, sondern sich als Nur-Geist (*vijñapti-mātra*) oder Wurzelgeist (*mūla-vijñāna*)[15] – und was »Nur-Geist« sagt, muß auch Nur-Geist meinen, nicht Geist und noch etwas anderes, warum sonst nicht »bloß Materie« (*dravyasat/vastutva*)? – gegenseitig durchdringend und unmittelbar vermittelt, Subjekt und Objekt eben nur in Potentialform enthaltend und als selbst leer (*śūnya*) und illusionär (*māyā*) durchschaut. Mit einigem Einblick in die geistmetaphysisch nicht gerade unbedeutenden Traditionsbestände der abendländischen Philosophie hätte festgestellt werden können, daß darin nicht nur eine Noologie alldurchdringender Totalität der Ideen (Platonismus)[16] und *coincidentia* (Zusammenfall) wie *complicatio* (Verflechtung) des Oppositionellen (Nicolaus Cusanus)[17], sondern, wie gezeigt, auch eine Metatheorie des „absoluten Wissens" oder „Urbegriffs" als

---

[15] Cf. Vasubandhu, Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā 15; idem, Trisvabhāva-Kārikā 9; 29–30.

[16] Cf. J. Halfwassen, Der Demiurg, pp. 58–61, mit Verweisen auf weitere Studien desselben Autors.

[17] Cf. N. Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften, Gesamtregister, 3.821s, s.vv. *coincidentia, complicatio.*

„Subjekt-Objekt“ (Johann G. Fichte) zu finden ist, ohne daß diese Lehren in einem Idealismus, der seinen (Schimpf-)Namen auch verdient, einem Hegelschen z. B., hängengeblieben wären.

Während die Überzeugung, daß sowohl das Madhyamaka als auch der Yogācāra à la Vasubandhu nicht als plumper Idealismus angesehen werden dürfe, dem Gesamtsinn der betrachteten Lehren durchaus entspricht, wird die Begründung dafür nicht in der vijñānavādischen Postulierung eines zumindest provisorischen eigenständigen Interdependenzbereichs von Objekt und Subjekt versucht, sondern, speziell bei Vasubandhu, das Objektive nur als von der „Subjektivität“, dem „Mentalen“ (mind), Selbst (Self) und dem Bewußtsein (consciousness) abhängig, ja als diesem untergeordnet gedeutet. „Geschehnisse ereignen sich nicht einfach da draußen, sagt er [sc. Vasubandhu]. Sie ereignen sich in bezug auf Bewußtsein. In gewissem Maße sind sie Formen der Subjektivität. Wahrnehmung ist eine Form von Projektion.“[18] Man fragt sich natürlich, wie in einem Kompositum, das schulspezifisch aus zwei gegenseitig aufeinander bezogenen bzw. sich wechselweise bedingenden Entitäten konstituiert ist (*pratidvandvin*), einer der beiden Bestandteile ein Übergewicht, ja einen Vorrang besitzen soll, warum der eine und nicht eher der andere oder warum ein Projektionsmedium einer Illusions- oder Traumwelt, das zwei Einheiten projiziert, aus diesen selbst, und dann vornehmlich noch aus einer der beiden, bestehen sollte.

Die Verschwommenheit der dargestellten Argumentation kann schon daran abgelesen werden, daß zur Begründung u. a. ein Gleichnis aus dem Original herhalten und dieses sogar noch mit einem weiteren Gleichnis des Forschers verdeutlicht

[18] E. Shulman, Vasubandhu on Truth and Subjectivity, p. 56; siehe zudem den Titel des Artikels und o. c., pp. 44–45, 47, 49; meine Erläuterung in eckigen Klammern.

werden muß.[19] Um wieviel eher erst an der Bekundung: „Die Ich-Perspektive ist eine Gegebenheit. Es ist wahr, daß es für Vasubandhu kein Selbst gibt, kein wahres »Ich«, keinen *ātman*, und daß jegliches wirkliche Subjekt bestritten wird. Gleichzeitig ist Tatsache, daß Erfahrung stattfindet und daß uns die Aufhebung von Dualität nicht in einer vollkommenen Leere zurückläßt; eine aktive Form der Erfahrung oder Erkenntnis, in der keine wahren Subjekte oder Objekte sind, bleibt dennoch. Das ist genau das vorgetragene Argument, als gesagt wurde, daß unwirkliche Vorstellung und Leerheit koexistieren. Ohne der Subjektivität irgendeine letztgültige Wahrheit zuzusprechen, bleibt sie die unabdingbare Wirklichkeit unserer Leben. In einem gewissen Sinne *ist* die Subjektivität Wahrheit, wenn auch in einem vom normalen Wortgebrauch abweichenden Sinne. Begriffe wie »Subjektivität«, »Wahrheit«, »Erkenntnis« und »Verstand« dürften in bezug auf Vasubandhu's Denken neu definiert werden müssen. Gleichzeitig kann auf der Ebene des philosophischen Diskurses weiter das Argument vorgetragen werden, daß das Objekt niemals vom Mentalen getrennt und daß deshalb alles *vijñapti-mātra* [Nur-Geist] ist. Die Position des *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* braucht nicht notwendigerweise Ontologie zu beinhalten. Sie kann offensichtlich so verstanden werden, als trüge sie nur ein epistemologisches, phänomenologisches oder psychologisches Argument vor. Aber ein nicht-ontologisches Lesen von Vasubandhu kann in Anbetracht der *Viṃśatikā* nicht aufrecht erhalten werden."[20]

---

[19] Cf. E. Shulman, Vasubandhu on Truth and Subjectivity, pp. 51–54.

[20] E. Shulman, Vasubandhu on Truth and Subjectivity, pp. 49–50, meine Übersetzung in eckigen Klammern; die Koexistenz von unwirklicher Vorstellung [Vorstellung des Nichtseienden] und Leerheit bezieht sich auf o.c., p. 48, und die Zitation von ›Madhyāntavibhāga‹ 1.1; die epistemologische Lesart wird dabei auf T. A. Kochumuttom, A Buddhist Doctrine of Experience; die phänomenologische auf D. Lusthaus, Buddhist Phenomenology; und die psychologische auf Vasubandhu,

Auf die Forderung einer Neudefinition von Wahrheit einzugehen, muß man sich aus Achtung vor der Wahrheit schenken. Der Rest der Feststellung umschreibt die Sache zwar, bringt sie jedoch nicht auf den Punkt, daß, in den Worten der besprochenen Studie, die Nur-Geistigkeit (*vijñapti-mātratā*) des Yogācāra und das Wissen um die Bewußtseinsabhängigkeit der Dinge bzw. Intramentalität und Inobjektivität der Wahrheit wie die Leerheit und damit einhergehende Insubstantialität der Dinge Nāgārjuna's (*prajñaptir upādāya*) nämlich kein subjektiv oder personell Mentales (*mano-vijñāna/parikalpita/kalpanā-mātra* etc.) meinen können, sondern Geist an sich (*ālaya-vijñāna/paratantra/cittam ādyaṃ* etc.), der ein überindividuelles konstitutives Prinzip des BewußtSeins-Ganzen darstellt, da ein Individuum die Welt nicht aus einer Laune heraus nach dem Motto „Wahrnehmung ist eine Form von Projektion"[21] gottgleich mal eben nach Belieben hinschauen kann. Zwar wurde dem Geistigen von den Yogācārin-s, wie schon mehrfach betont, der Rang einer Hypostase (*svabhāva*) zugebilligt, doch genau wie im Neuplatonismus nicht als Oberstes und Absolutes (*tò 'én/chōristón / pariniṣpanna*), sondern zu diesem hin zu Übersteigendes, indem es als selbst leer (*śūnya*) und nichtseiend (*asat*) charakterisiert wurde und dieserart jeglichen Verdachts eines dogmatischen Idealismus enthoben ist und bleibt.

Jízàng hat die Abhängigkeit des Seins vom Nichts et vice versa mit seiner durch die chinesische Sprache begünstigte implizit tetralemmatische Disjunktions-Schematisierung deutlich gemacht. Doch dürfte selbst der aufmerksam mitdenkende Leser, wie ich übrigens auch, den Passus mehrmals durchgehen müssen, um sich selbst diese Deutlichkeit deutlich zu machen. „Nicht kann Sein sein. Nicht kann Nichtsein nicht sein.

Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā 26–28, zurückgeführt.

[21] S.o. = E. Shulman, Vasubandhu on Truth and Subjectivity, p. 56.

Nicht kann Sein sein (λ_1): aufgrund von Nichtsein ist es. Nicht kann Nichtsein nicht sein (λ_2): aufgrund von Sein ist es nicht. Weil Nichtsein aufgrund von Sein ist, ist Sein nicht Ansichsein. Weil Sein aufgrund von Nichtsein ist, ist Nichtsein nicht Ansich-Nichtsein. Nicht-ansichseiendes Sein ist Nichtsein-Sein [Sein des Nichtseins]. Nicht-ansichseiendes Nichtsein ist Sein-Nichtsein [Nichtsein des Seins] (λ_3). Nichtsein-Sein ist Nichtsein. Sein-Nichtsein ist Nichtnichtsein (λ_4).“[22]

Die strikte Einhaltung und Anwendung der Logikgesetze wird bei der Ermittlung der Identität-in-Differenz phänomenalen Seins nicht nur nicht aufgeweicht, sondern unmißverständlich gefordert. „So sollte man .. zwischen den unabdingbaren method[olog]ischen und metatheoretischen logischen Gesetzen einerseits und ontologischen Theorien … unterscheiden, wie es schon Aristoteles und Nâgârjuna in ähnlich gelagerten Fällen taten, und nicht Axt, Logik, und behauenes Holzscheit, die durch Logik ermittelte – eventuell »unbestimmte« oder »mehrwertige« {D. h. in bestimmter Hinsicht das Tertium non datur als irrelevant erweisende Strukturen} – Wirklichkeitsstruktur, durcheinanderbringen.“[23] Dieses innerhalb (interkulturellen)

---

[22] Jízàng, Èr-dì-zhāng, Taishō, Nr. 1854, 45.89b19–23: 無有可有。無無可無。無有可有。由無故有。無無可無。由有故無。由無故有。有不自有。由有故無。無不自無。不自有有。是無有。不自無無。是有無。無有不有。有無不無。*wú yǒu kě yǒu. wú wú kě wú. wú yǒu kě yǒu. yóu wú gù yǒu. wú wú kě wú. yóu yǒu gù wú. yóu wú gù yǒu. yǒu bù zì yǒu. yóu yǒu gù wú. wú bù zì wú. bù zì yǒu yǒu. shì wú yǒu. bù zì wú wú. shì yǒu wú. wú yǒu bù yǒu. yǒu wú bù wú.* Erläuternde Übersetzungen in eckigen Klammern von mir hinzugefügt; zur pointierten Darstellung der Verneinungspartikel 無 *wú* bot sich hier das in der deutschen Philosophiesprache verfügbare und gebräuchliche »Nichtsein« an; cf. A. K. Koseki, Chi-tsang's Tach'eng-hsüan-lun, p. 38, der für die englische Übersetzung »inexistence« verwendet.

[23] G. Paul, Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen, pp. 165–166; Endnote p. 167[17] zu p. 166, wurde von mir aus Gründen besserer Übersichtlichkeit und

Philosophierens seinesgleichen suchende Urteil zur Logik, zu ihren zugestandenermaßen schwer zu durchschauenden mentalen Vergegenständlichungsmechanismen und ihrem gegenständlichen Geltungssinn, in dem Aristoteles und Nāgārjuna gleichermaßen als Garanten für logische Stimmigkeit aufgerufen werden, während deren Logikverständnis von der Mehrzahl der Interpreten (je nach Weltgegend und Kultur, aus der sie stammen, mit unterschiedlicher, ja gegenläufiger Wertigkeit) als unvereinbar hingestellt wird, sollte den uferlos vielen Meinungen zu dem, was Logik leisten kann und muß, ihrer Ausrichtung, ihrem Verfahren und Zielpunkt, Anhalt gewähren, damit die intra- wie interkulturelle Philosophie nicht schon von den Grundvoraussetzungen des Denkens her verzerrt, behindert oder verhindert wird.

„Die Unterschiede, die zwischen der Logik im »Westen« und in nichtwestlichen Regionen bestehen, berühren die Allgemeingültigkeit der universalen logischen Prinzipien nicht. Sie liegen (a) in (Einzel-)Theorie-spezifischen Merkmalen wie dem Grad expliziter Formalisierung oder etwa der Präferenz für Inhalts- oder Umfanglogik, (b) in spezifisch-einzelsprachlich bestimmten Merkmalen wie der Unterschiedlichkeit in der Bedeutung der Quantoren und der Artikulation der Kopula, (c) in der Formulierung bzw. Empfehlung bestimmter Schlussfiguren, (d) in den Entdeckungskontexten und spezifischen

Nachvollziehbarkeit der Aussage innerhalb geschweifter Klammern in den Haupttext integriert; cf. idem, Philosophie in Japan, pp. 131–134, und neuerdings sehr deutlich in der Definition des Begriffs »Logik« in idem, Logik in Ostasien – Allgemeingültigkeit und Besonderheiten, pp. 99–100; Argumente zur Geltung der Denkgesetze im Madhyamaka bei P. Fenner, The Ontology of the Middle Way, pp. 116–122; idem, Reasoning into Reality, pp. 46–54; G. Bugault, L'Inde pense-t-elle?, pp. 237–319, unternimmt den Versuch, den Leistungssinn der Logik Nāgārjuna's gegenüber dem der Aristotelischen zu verdeutlichen, indem er bei ersterem die Metasprache, Wahrheitsschichtung und soteriologische Dimension hervorhebt.

Zielsetzungen wie der Verteidigung buddhistischer oder katholischer Dogmen, (e) in Umfang und Intensität des theoretischen Interesses an der Logik und der entsprechenden Reichweite, Differenziertheit und Anzahl von Theorien der Logik. In der Anwendung rein logischer Gesetze gibt es keinerlei signifikante Unterschiede."[24]

In unseren Diskussionszusammenhang versetzt heißt das, daß sowohl eine Sowohl-als-auch- als auch eine Weder-noch-Proposition, wie immer sie sprachanalytisch auszulegen ist, und da gibt es, wie die Zahl der Publikationen zur ‚Logik' des Tetralemmas (*catuṣkoṭi*), auf die bereits hingewiesen wurde, zeigt, nicht gerade unerhebliche Meinungsunterschiede, will sie Geltung beanspruchen, im Sinne der Denkgesetze eindeutig, widerspruchsfrei und anderes ausschließend, der klassischen Logik also entsprechend, sein muß, und das heißt weiter, daß der Ort der Stimmigkeit und Widerspruchsfreiheit von Logik nicht im Gegenstand, dieser widerspricht (sich) außer bei Hegel und ihm verwandten Spekulationskünstlern nicht, sondern in der methodischen Anwendung der Denkgesetze liegt, gemäß der Wirklichkeit bestimmt wird. Dabei handelt es sich eben nicht um Inhaltsbestimmungen, sondern nur „… um Form-Gesetze, die wir anwenden müssen, wenn wir etwa eine Theorie einer bestimmten mehrwertigen Logik, eine physikalische Theorie (wie die Quantenlogik), eine komplexere Erkenntnis oder auch nur einen unmissverständlich mitteilbaren Gedankengang entwickeln wollen. So ist mitunter auch von metalogischen Gesetzen die Rede."[25]

---

[24] G. Paul, Logik in Ostasien – Allgemeingültigkeit und Besonderheiten, pp. 116–117; die zeilenweise Absetzung der einzelnen, mit Buchstaben gekennzeichneten, Punkte wurde von mir aus Platzgründen nicht wiedergegeben.

[25] G. Paul, Logik in Ostasien – Allgemeingültigkeit und Besonderheiten, p. 100; cf. idem, Logic and Culture, pp. 465, 467.

Zu einem offensichtlich vergleichbaren Resultat kommt ein Versuch, unter Berücksichtigung der kategorialen Systematik des Madhyamaka, besonders der Zwei-Wahrheiten-Doktrin, zwischen einer referentiellen (Ausgangsebene: Aussagen über Gegenstände oder Sachverhalte) und einer substitutionellen Semantik (Metaebene: Aussagen über Ideales oder Fiktives) zu differenzieren. In diesem sei das Aristotelische logische Prinzip vom Widerspruch, 'nämlich unmöglich zu sein, daß dasselbe bei demselben in derselben Hinsicht/Beziehung zutrifft und auch nicht zutrifft'[26], streng gewahrt. „Wenn wir die Aussagen des Madhyamaka in eine Logik mit zwei Interpretationstypen übersetzen, werden wir auf überhaupt keine Verletzung der Gesetze von Widerspruch, Ausgeschlossenem Dritten oder Doppelter Negation oder irgend eines anderen fundamentalen Theorems der klassischen Logik stoßen."[27]

Daß solche Überlegungen an die »Strukturtheorie der Reflexion« qua mehrfach metatheoretisch verfahrender Reflexions-‚Logik' im Anschluß an Nāgārjuna's Argumentation(en) in gewisser Weise angrenzen, bedarf eigentlich keiner Erwähnung. Schließlich sind Aussagen über Gegenstände und Aussagen über Aussagen über Gegenstände, ja schon All-Aussagen über gewisse Gegenstandsbereiche (Problematik des potentiell versus aktual Unendlichen) unterschiedliche »Hinsichten« oder »Beziehungen« (*katà tò autó*), wie man sie sich unterschiedlicher gar nicht vorstellen könnte. Fußte die Geltung der Denkgesetze demgegenüber auf dem Inhaltlichen, dann sollten wir so konsequent sein zu überlegen, ob die Null wegen ihrer etwaigen Unvereinbarkeit mit dem tertium non datur nicht schlicht

---

[26] Cf. Aristoteles, Metaphysica $1005^{b}19-20$: *tò gàr autò 'áma 'upárchein te kaì mè upárchein adúnaton tôj autôj kaì katà tò autó·* Meine Sperrung innerhalb der Übersetzungs-Paraphrase.

[27] T. J. F. Tillemans, Scripture, Logic, Language, p. 200 (Buddhist Logic Non-Classical or Deviant?); cf. o.c., pp. 196–200.

aus der Mathematik zu verbannen wäre. Was dem Baumeister die Statik, ist dem Geist-Architekten die Logik: hält man sich nicht daran, dann fällt das Bauwerk (in sich) zusammen, wie viele oder wenige Stockwerke es auch immer gehabt haben mag. Bei gemauerten Gebäuden ist das augenscheinlich und wird meist als ein echter Schaden erachtet, bei Gedankengebäuden hingegen ist das nicht der Fall.

Nicht selten vorgebrachte Schein-Widerlegungen der Aporetik des Mittelwegs durch Aufweis der Verletzung der Denkgesetze, vornehmlich des Konversionsgesetzes, durch Negation des Antezedens,[28] sind hier (trotz dessen Gültigkeit im objektorientierten formalen mathematisch-logischen Organon) deshalb gegenstandslos, weil darin die Schlußfigur isoliert bzw. dekontextualisiert und somit der Sinn der Gesamtlehre mit ihrer metatheoretischen Methode gar nicht getroffen wird. „Falls wir hier das wohlbekannte Madhyamaka-Prinzip der Komplementarität binärer Konzepte und Begriffe anwenden, wird das, was Nāgārjuna sagt, klar und, was sein System betrifft, gültig: falls zwei gegensätzliche Konzepte oder Begriffe in dem Framework dichotomer Konzeptualisierung in komplementärem Korrelationsverhältnis stehen – d.h. falls sie *pratidvandvins* (Tib. '*gran zla* oder '*gal zla*) sind –, ist die Negation des einen notwendigerweise mit der Negation des andern verbunden, ohne daß das Problem von Antezedens und Konsequenz in einem hypothetischen Syllogismus je aufkommt. Auf dieses Weise ist *MMK* xiii.7 parallel zu xxii.11 …“[29]

---

[28] Beispielhaft bei R. H. Robinson, Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System, pp. 297–298; betroffen davon ist in erster Linie der Vers Nāgārjuna, MMK 13.7.

[29] D. S. Ruegg, The Buddhist Philosophy of the Middle, p. 110 (The Uses of the Four Positions of the *Catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism), cf. o.c., pp. 109–110; wie eine Klärung aussieht und wie man solche Einwände entkräften kann, zeigt auch Ng Yu-Kwan, The Arguments of Nāgārjuna in the Light of

Mit der unter Berufung auf mathematische Logik gegen Nāgārjuna und seine Lehre geschwungenen Kritikkeule der Unlogik versuchen gewisse, im Reflektieren offensichtlich unbedarfte Gelehrte, meist Philologen mit angelesenen Kenntnissen in der Logik und ohne Kenntnisse in der Reflexionstheorie, andere im Denken gleichermaßen unbedarfte Gelehrte und Interessierte in einem Zeitalter hingebungsvoller Zahlen- und Rechengläubigkeit zu beeindrucken, ohne selbst deren Gültigkeitsbedingungen und die der Logik oder des Madhyamaka erschlossen zu haben. Eine solche Vorgehensweise ist vergleichbar der, welche ein ‚Indien-Erprobter' Personen empfiehlt, die zum ersten Mal einen Aufenthalt in Südasien planen, um sich der dort allgegenwärtigen Bedrohung durch die Tollwut zu erwehren, nämlich eine sich hinter ihnen zusammenrottende Meute räudiger Hunde zu verscheuchen: so zu tun, als würde man sich nach einem Stein bücken und ihn aufheben, um damit nach ihnen zu werfen. Das gewünschte Ergebnis wird nicht ausbleiben; die dich verfolgenden erbärmlichen vierbeinigen Kreaturen werden, aus Erfahrung klug geworden und dadurch aufgeschreckt, auseinanderstieben und dir zumindest für einige Zeit nicht mehr lästig oder gefährlich sein – Einschüchterung als wissenschaftliche Methode.

Der metatheoretische Gebrauch der klassischen Logik hebt diese durch scheinbar paradoxe oder antinomische Resultate keineswegs auf, insofern sie sich aus deren Vollzug notwendig ergeben. Wenn Aristoteles und nach ihm alle Befürworter und Anwender der von ihm konzipierten Logiktheorie diesen Sachverhalt nicht akzentuierten, dann liegt das einfach an ihrer Ausrichtung auf das Objektive zu, indem sie vorwiegend auf der Ebene symbolischer Repräsentationen von Objekten der unreflektierten Ausgangsebene und ihren mit Hilfe verschiedener

---

Modern Logic, pp. 379–380.

Operatoren ausgedrückten Relationen verfahren.[30] Sind zur Formulierung einer Reflexionslogik neue ‚Wahrheitswerte' erforderlich, dann nur unter der Bedingung, daß sie mit der klassischen Basis in Einklang stehen, was einer der derzeit renommiertesten Protagonisten mehrwertiger Logiksysteme „konservative Erweiterung" heißt. „Alle Logiksysteme, die ihre Bezeichnung verdienen, alle, die man zum Beweis informell gültiger Schlüsse braucht, scheinen miteinander verträgliche konservative Erweiterungen der klassischen Logik zu sein."[31] 'Mehrwertige Logik ist nützlich für gewisse Zwecke, doch die Metalogik mehrwertiger Logiksysteme ist die zweiwertige Logik.'[32]

Benötigen wir für metaphysische Zwecke, zur Thematisierung und Selbstbespiegelung der für den geistesabwesenden

---

[30] Siehe zu dieser Thematik schon J. G. Fichte, GA, 2.14.193–400 (Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst, als Grundriss der Logik und Einleitung in die Philosophie) ≈ FW, 9.105–400; ausgehend davon mit Blick auf G. W. F. Hegel cf. P. K. Schneider, Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie, pp. 87–106; allgemein auch die Studien von G. Günther, Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik; idem, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Die Aristotelische Logik des Seins und die nicht-Aristotelische Logik der Reflexion), 1.141–188; o.c. (Das metaphysische Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik), 1.189–247; sehr deutlich im Kontext von Reflexionsebenen o.c. (Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion), 1.58–63.

[31] U. Blau, Wahrheit von innen und außen, p. 28; cf. idem, Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, p. 45. In diesem Ansatz ist die Logik reflexions- bzw. mehrfach metatheoretisch formalisiert und damit für die Darstellung transzendentalphilosophischer Probleme, würden wir sie dazu heranziehen, anwendbar.

[32] Ramakrishna Puligandla, mündlich in dem Kolloquium ›Philosophy East/West – Intercultural, Cross-cultural, Trans-cultural Questions and Perspectives‹, in der Zentralbibliothek der Universität Augsburg am 25. 06. 2010, von mir aus dem Gedächtnis zitiert und vom Urheber bestätigt.

Zeitgeist abwesenden Geistsphäre, den Bereich der Transzendentalität, nun eine nicht-aristotelische Logik? „Die mächtigeren, trans-klassischen logischen Systeme haben nur dann eine philosophische Bedeutung, wenn mit dem Übergang zu ihnen die Philosophie auch ihr Grundthema wechselt, dem Sein und allem, was mit ihm zu tun hat, den Rücken kehrt und sich ganz jener »zweiten« Metaphysik zuwendet, von der im Yoga-System, in der negativen Theologie des Areopagiten, in der Idee des Zimzum des Kabbalisten Isaak Luria und kürzlich bei Heidegger die Rede ist. In diesen geistigen Räumen, die unter dem Verlegenheitsnamen »Nichts« sich in tiefer philosophischer Dunkelheit ausbreiten, begegnen uns ungemessene Relationslandschaften …“[33] Das klingt verheißungsvoll, doch können oder müssen wir Relationslandschaften in tiefdunklen Geisträumen mit Hilfe neuer Logiken erhellen? Der zitierte Denker selbst sagt zu den von ihm angedachten und qua Vorschau umrissenen mathematischen Modellen einer trans-klassischen Logik und den damit zu gewinnenden philosophischen Erkenntnissen über das bisher Denkbare hinaus leider nichts, was mich jetzt nicht gerade verwundert, selbst wenn ich zugeben muß, daß ich mich diesbezüglich gerne eines Bessern belehren lassen würde.

Axiome aufzustellen und danach Rechenoperationen durchzuführen, heißt noch lange nicht zu verstehen, was das Jonglieren mit solch abstrakten Zeichen und leeren Stellvertretern bedeutet, da der Sinn des Gedachten, d.h. der Gehalt oder Inhalt, die ‚Materie‘ des Wissens, nur als Analogisierungsakt durch Einbindung in das Gesamt des Seelengeschehens wahrgenommen wird und ich ihn nicht schon erfaßt habe, wenn ich das Denken als Resultat eines nach Regeln ausgeführten mechanischen Vorgangs von der Art einer Operation logischer

[33] G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts), 3.287.

Konvention oder des Rechnens vorliegen habe. Ein Com-puter versteht ja auch nicht, was er so zusammen-schätzt. Sowohl die Operation als solche als auch ihr Ergebnis hat etwas zu sein und muß irgendwie bedeutungsmäßig erfüllt (mit Inhalt versehen) sein, um eingesehen und dementsprechend in die Normalsprache, die zur Definition der benutzten Symbole diente, rückübertragen werden zu können. Insofern ist zu bezweifeln, daß es einen Erkenntnisvorgang ohne jeglichen bildlich-vorstellungshaften Gehalt überhaupt gibt; sehr wohl aber kann der Sinngehalt verborgen sein und auch bleiben; vielleicht liegt gerade darin die Faszination von komplexen Algorithmen und Syllogismen. „Es ist wichtig zu bemerken, daß jede Wissensbehauptung beides hat, Form und Inhalt, obwohl der Inhalt einiger Wissensbehauptungen, wie z. B. innerhalb der Logik und Mathematik, nur innerlich wahrgenommen werden kann.“[34] Von der Nichtbeachtung dieser Gegebenheit nimmt das bodenlose Schweben und der Leerlauf vieler in der Geschichte der Wirklichkeitsdeutung vorfindlicher Gedankengänge, nicht selten in polemischer oder verächtlicher Absetzung vom »Begriffsrealismus«, seinen Ausgang und ohne auch nur zu ahnen, warum die Platoniker der Antike eine »Geistmaterie« annahmen.

Gewirkt aus der Intentionalstruktur von Bewußtsein und Gewußtem und der Unterscheidbarkeit von Form und Inhalt, können die Texturen bild- und sprachbezogenen Wissens dialektischer Auftrennung am Ende jedoch nicht standhalten – was ist denn so schlimm daran? „Obwohl Nāgārjuna in einem spezifischen Sinne der Vater des buddhistischen Nominalismus

[34] R. Puligandla, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, p. 21; zu Form und Inhalt jeder (begrifflich fixierbaren) Erkenntnis äußert sich auch Edmund Husserl in einem nun veröffentlichten Manuskript, dessen relevante Abschnitte ich in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, p. 524, vorstellte.

ist, indem er zeigt, wie der Begriffsrealismus in Schwierigkeiten hineinführt, bevorzugte er die nominalistische Position nicht (die überdies ihre eigenen Schwierigkeiten hat). Vielmehr sollte am Begriffsrealismus bis zum »bitteren Ende« festgehalten werden. Wie seine realistischen Vorgänger war er überzeugt, daß ein Begriff nicht nur als Zeichen zu erachten ist, sondern daß er stattdessen in das Wesen der Dinge hineinführt. Aber er denkt, daß es nicht in ein Wesen führt, das von anderen Dingen abzugrenzen ist. Begriffen wohnt eine gewisse Dialektik inne, die, falls Begriffe als wesentliche Eigenschaften von Dingen erachtet werden, nicht nur die Begriffe, sondern auch die ganze Welt verschlingt."[35]

Unter Berücksichtigung all dessen ist zusammen mit dem präsentierten Versuch einer transklassisch-mehrwertigen Logik nicht nur zu fragen, wie man angesichts der darin sich eröffnenden ungeheuren Mächtigkeit der logischen Systeme und Vermehrung der Zahlen diesen 'mit klassischen Zählmethoden überhaupt noch beikommen kann', sondern „Wir sind hier an dem Punkt angekommen, wo sich die Frage nach dem Verhältnis von Zahl und Begriff in ganz neuer Weise stellt."[36] Nicht (nur) stellt sie sich in ganz neuer Weise, sondern sie stellt sich schon immer und überhaupt. Beantwortet wird sie aber

---

[35] T. E. Vetter, A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñā Pā Ramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, p. 510, cf. idem, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, pp. 103–104; im Zitat kann wohl nur eine Dialektik gemeint sein, wie sie Platon, Politeia 533c10, als das Hypothetische aufhebend (*tàs 'upothéseis anairoũsa*) definiert; da der „Begriff des ἀνυπόθετον[,] das griechische Äquivalent zum lateinischen *absolutum*" ist, J. Halfwassen, Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie, p. 34, kann die Aufhebung des Hypothetischen nur die Aufhebung des Relativen mit all seinen (logischen) Folgen sein.

[36] Textnahe Paraphrase und Zitat in G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts), 3.279; cf. o.c., 3.285.

nicht von der Zahl, wie von nicht wenigen Rechenkünstlern ob des ans Wunderbare grenzenden Funktionierens und Aufgehens der Mathematik und Symbollogik, ist diese doch ein rein ideales Konstrukt – aber was ist nun wieder eine Idee bzw. ein ideales Konstrukt? –, in Herabwürdigung metaphysischer Argumentationen gewünscht, sondern vom Begreifen, dem Begriff. Zahlen sind nun einmal von Natur aus begriffsstutzig.

Was kann man mit Hilfe mathematisch-logischer Formalismen und Kalküle also Sinnvolles anfangen, was sich darunter vorstellen und damit gar philosophisch Neues und Relevantes (aus)denken, wer weiß es, außer sein Vertreter? – aber vielleicht weiß auch er es nicht.[37] Ein Indiz für die Fraglichkeit diesbezüglich könnte sein, daß das Werk des Gemeinten aus einer Sammlung unausgeführter Anläufe, Skizzen und Programmschriften besteht, die anläßlich ihres Charakters als Lösungsversuche und -vorschläge von ihm selbst in demonstrativer Bescheidenheit nicht weniger denn „unzureichend" genannt werden.[38] Daß seine begonnene Arbeit von Nachfolgenden bisher nur unwesentlich vorangetrieben wurde, liegt aber sicherlich nicht an deren mangelhaften (Vor-)Leistung oder mangelndem Einfallsreichtum – ganz im Gegenteil. Will man angesichts dessen die philosophische Statur der Pythagoreer und all der sich auf sie Berufenden, Platon eingeschlossen, aufrechterhalten, so muß man ihre Zahlen- und Ideenzahlenspekulationen unter einem ganz anderen, denn dem Licht des

---

[37] Dieser Eindruck wird zum Albdruck in dem mathematisierten Beitrag von R. Kaehr, Materialien zur Formalisierung der dialektischen Logik und der Morphogrammatik 1973–1975, der als 114-seitiger Anhang dem Buch von G. Günther, Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik, von diesem hochgelobt, beigefügt ist. Als in mathematischer Logik nicht Ausgebildeter, kann ich zur formalismusinternen Leistung solcher Beiträge allerdings kein Urteil abgeben.

[38] Cf. G. Günther, Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik, Vorwort zur zweiten Auflage, pp. XXII–XXX.

normalen Rechnens, und zwar dem des Harmonie-Gedankens der GeistWelt, Ent–Setzungs-Lemmatik inclusive, und des disziplinären Sich-Einlebens in diese betrachten.

Für ein Forschungsvorhaben, Strukturen und formale Kriterien von Bedeutung und Sinn zu formulieren und formalisieren, das laut Vorarbeiten in der »Idee und dem Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik«[39] enthalten ist, erachte ich die Verwendung der Bezeichnung »Logik« insgesamt für unangebracht, bestenfalls für unglücklich, da dessen Ausführung nur unter Anwendung und Beachtung der klassischen Denkgesetze von Logik überhaupt durchgeführt werden kann und diese nur das sind, 'was beim Versuch, sie zu bestreiten, geltend gemacht werden muß'.[40] Daß und wie es ohne die Berufung auf eine neue oder andere Logik möglich ist, ein solches Projekt kompetent durchzuführen, zeigt daneben und dagegen der vor einiger Zeit ausgearbeitete Entwurf der »universalen Grammatik«, »formalen Ontologie«, »Grammatik des Logos«, »globalen« oder »meditativen Vernunft«, den wir einem in den Vereinigten Staaten lebenden indischen Denker verdanken.[41]

Der Grundpunkt der relativen Vermittlung, die für die dimensional entfaltete, zeit-räumlich ausgedehnte Welt der Konvention, Praxis und Sprachpragmatik (*loka-saṃvṛti, vyavahāra*) charakteristisch ist, liegt, wie gezeigt, im Wissen an sich, dem Geist, am Konstruktions- und Speicherort von Ideen, Gedanken, Vorstellungen, Einbildungen und Imagination (*nāma/prajñapti/kalpanā* etc.), der Reflexionsphase absoluter

---

[39] Cf. G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik (Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion), 1.63–74; idem, Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik.

[40] Cf. dazu mit Blick auf die metaphysische Begründungsproblematik im allgemeinen F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 133–135.

[41] Cf. mein Literaturverzeichnis am Schluß des Buches unter dem Eintrag Gangadean, Ashok K.

(irrelativer) Vermittlung (*svasaṃvedana/svasaṃvitti*), die als leere Form des Wissens alles inhaltliche Wissen, und dazu gehört mittelbar auch das mathematische und transzendentale, prägt und trägt. Im Madhyamaka lassen sich gewissermaßen drei Kontraktions- bzw. Distraktionsniveaus von Relativität nachweisen: a) die empirische, vernunftrelative Identität-in-Differenz oder Differenz-in-Identität (λ_2); b) die geisthaft absolut-relative Identität-von-Differenz oder Differenz-von-Identität (λ_3); c) die uneigentliche weisheitliche In–Differenz (*samatā/advayatva*) von *nirvāṇa* und *saṃsāra* (λ_6). Nāgārjuna war aber weise genug, diese Bedingungen seiner Aporetik weitgehend unthematisiert zu lassen, um seinen Schülern und Anhängern nicht vermeidbaren Anlaß zur Verdinglichung von Denkinhalten und zum Haften daran zu geben – oder Buddhismusgelehrten die Entscheidung leicht zu machen, welche Rolle das Prinzip bestimmter Negation in der Aufhebungsmethode des konsequentialistischen Elenchus (*prasajya-pratiṣedha*) spielt. Es hat nichts genützt. „Wahrscheinlich wird das Verständnis des Denkens Nāgārjuna's durch dessen beinahe vollendeten Charakter erschwert; daraus erklären sich auch die unterschiedliche Auslegung seiner Schriften sowohl von seiten der alten indischen Denker als auch von seiten der modernen orientalischen und abendländischen Gelehrten."[42]

Nach diesen Aufweisen synthetischer Aspekte analytischer Dialektik müßte deutlich sein, daß das Madhyamaka dem mahāyānistischen Idealismus des Vijñānavāda betreffs der Doktrin vom Bloß-Wissen, Nur-Wissen oder Nichts-als-Wissen (*vijñapti-/citta-/vijñāna-mātratā*) oder vom reinen Geist (*ālaya-vijñāna/paratantra/abhūta-parikalpa*) als Entstehungs- und Vergehensgrund alles Tatsächlichen nicht so fern steht, wie uns das gewisse Konfessionalisten oder Forscher, die in

[42] A. Bareau, Die Religionen Indiens, 3.159; cf. P. Tuxen, In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, p. 233.

deren Bahnen denken, weismachen wollen. Welchen Sinn hätte denn sonst die in allen Richtungen des Buddhismus selbstverständliche Rede von der selbsteigenen geistigen In-Augenscheinnahme (*svasaṃvedana*), vom Erwachen, von der Erleuchtung (*bodhi*), dem Erleuchtungsbewußtsein (*bodhi-citta*) oder dem unmittelbaren weisheitlichen Durchblick (*jñāna*) bzw. von dem, der ein erlöstes/befreites Gemüt (pāl. *vimutta-citta*) besitzt, der Bewußtheit, Gemüt und Herz betreffende Erlösung/Befreiung (*paññā-/ceto-vimutti*), die abgeschiedene/absolute Weisheit/Erkenntnis (*vivikta-jñāna*) erlangte, dem Erleuchteten, Erwachten, Bewußten, Kundigen: *Buddha* (skr. √*budh* = gr. *punthánomai* = dt. bieten, d.h. dar-bieten, kundtun), allesamt Kategorien der Klasse Geist, Wissen, Erkenntnis und Bewußtsein?

Wie aus einer seiner ›Hymnen‹ hervorgeht, war Nāgārjuna (oder die Gruppe von Denkern, deren Schriften unter diesem Namen überliefert sind) mit der Geistmetaphysik, die im Yogācāra Bedeutung gewinnen sollte, vertraut oder anders, er war vielleicht deren Mitstifter. Seine Argumentation läßt schließen, daß er sogar deren Anordnung der Erkenntnis- oder Geistfaktoren kannte und/oder anerkannte. „Die aus Ursache(n) und Bedingung(en) ($\lambda_{2/3}$) entstandene und bezügliche Verhüllung ($\lambda_{1/2}$) wurde »bezüglich« (*paratantra*) geheißen (λ_3), das höchste Gut/Ziel (*paramārtha*) aber »unbedingt«, auch »Ansichsein«, »Natur«, »Dasheit«, »Substanz«, »Reales«, »Sein« (λ_4). Vorgestelltes/eingebildetes (*kalpito*) (λ_2) Seiendes (*bhāvo*) (λ_1) ist/existiert sicherlich nicht, das Bedingte (*paratantra*) ist dagegen evident (λ_3) [ist inevident ($-\lambda_3$)]."[43] „In den *kārikās* 44 und 45 haben

[43] Nāgārjuna, Acintya-Stava 44–45: *hetu-pratyaya-saṃbhūtā paratantrā ca saṃvṛtiḥ | paratantra iti proktaḥ paramārthas tv akṛtrimaḥ ‖ svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṃ dravyaṃ vastu sad ity api | na-asti vai kalpito bhāvo paratantras tu vidyate ‖*. Ich gebe in der Übersetzung sowohl die Lesart des Editors C. Lindtner, Nagarjuniana, pp. 154–155 (mit Fnn.), wie in eckigen Klammern die varia lectio, auf die sich F. Tola / C. Dragonetti,

wir die Begriffe *paramārtha* (wahre Wirklichkeit), *paratantra* (abhängige Wesenheit) und *kalpita* (vorgestelltes Ding), die uns an die Theorie von den drei Naturen der Yogācāra-Schule denken lassen."[44] Zusätzlich fällt auf, daß diese mit der Lehre von der Zweifachwahrheit verflochten ist. „Dieser [44] und die folgenden drei Verse zeigen das Verhältnis zwischen *svabhāvatraya* [der Dreifach-Wesenheit] (…) und *satyadvaya* [der Zweifachwahrheit] nach Nāgārjuna. *Paramārthataḥ* [im Modus des Letztsinns] sind sie *śūnya* [leer] … Die Interpretation dieses Verses [45] sollte der Ausgangspunkt für eine lange Kontroverse zwischen den Mādhyamikas werden, die annahmen, daß *paratantrasvabhāva* [die Wesenheit »Bezügliches«] nur *saṃvṛtitaḥ* [im Modus der Verhüllung], nicht *paramārthataḥ* [im Modus des Letztsinns] existiert, und den Yogācāras, die annahmen, daß *paratantra* [»Bezügliches«], wie *Laṅkāvatāra* selbst feststellt, existiert."[45]

On Voidness, pp. 131, 151[227], mit Hinweis auf ein von Lindtner erwähntes Textmanuskript berufen, in der auch das Bezügliche inevident/inexistent (*na vidyate,* statt *tu vidyate*) genannt wird, was plausibel erscheint, insbesondere, wenn man das *vidyate* ontologisch versteht, was mitunter durchaus angezeigt ist, cf. C. Lindtner, Book Review: David J. Kalupahana: Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way, p. 177d. Nach der Wurzelbedeutung des Begriffs (*√vid,* 6. Verbklasse, aus *√vid,* 2. Verbklasse) ist von einer kognitiven Konnotation auszugehen: sehen, wissen, wahrnehmen, evident oder ersichtlich sein. Die Seiendheit oder Evidenz von Bedingtheit oder Bezüglichkeit (*paratantra*) ist im *saṃvṛti*-Modus durchaus denkbar; insgesamt hat diese Subtilität auf unsere Gesamtargumentation keinen Einfluß; cf. C. Lindtner, Nagarjuniana, p. 122[149]; idem, The Laṅkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature, pp. 253, 262.

[44] F. Tola / C. Dragonetti, On Voidness, p. 151[227].

[45] C. Lindtner, Nagarjuniana, p. 155[44 … 45], mit Verweisen auf parallele Textstellen im Mahāyāna-Schrifttum; meine Einfügungen in eckigen Klammern.

Hinsichtlich meiner lemmatischen Zuordnung ist zu beachten, daß »Relatives« (*paratantra*) im Vijñānavāda in zwei Zustandsformen existiert, mit Intention(alität)/Beeinträchtigung wie auch ohne (*sāsrava–anāsrava*), als Funktion/Entfaltung und als Funktionslosigkeit/Unentfaltetheit (*pravṛtti–nivṛtti*) und sowohl getrübt als auch rein (*saṃkleśa–vyavadāna*), wie auch Entstehen kraft Bedingtheit (*pratītyasamutpāda*) in normaler Richtung (*anuloma/ānulomika*), d.h. nach außen als Werden und einer gegenläufigen Form (*pratiloma/prātilomya*) nach innen, i.e. als Entwerden samt dessen Resultaten (*pratītyasamutpanna-(pari-)kalpita – pariniṣpanna* = bedingt Entstandenes-Vorgestelltes – Perfektes/Aufgegangenes) auftritt und also das Gesamt der drei/vier Prinzipien (*svabhāva*) umfassen kann. Analoges gilt selbstverständlich, wie in dem in einiger Zeit erscheinenden Indien-Teil des nächsten Drittelbands der ›Widerspiegelung des Geistes‹ ausgeführt ist, für die eigentliche Kategorie »Geist« (*citta/manas*) im Mahāyāna und Vedānta.[46] Und transkultural–philosophisch Interessierten darf ich noch den Hinweis geben, daß ich der Lehre, die dem in der griechischen Philosophie am nächsten kommt, einige Kapitel eines kommenden Bandes widmen werde: dem Mittelplatonismus mit seinem stufenförmig manifestierten und fungierenden Noũs (Geist).

„… *dharmas* (λ_1) sind auch nur nominal, i.e. … nur Fiktionen (λ_2). … die doktrinalen Implikationen von Nāgārjuna's Lyrik machen es ganz klar: die *vikalpas* [unterscheidenden Vorstellungen] ($\lambda_{2/1}$) sind Fiktionen des *citta* [Geistes] (λ_3) – die jedoch ebenso ihren selbstgemachten Schleier zerreißen können (λ_4). Das *citta* [Geist] oder der *pratītyasamutpāda* [Entstehen in Abhängigkeit] (λ_3) ist nicht im selben Ausmaße

[46] Cf. M. Falk, Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa, pp. 74–96, 135–136, 174–175; I. C. Harris, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism, pp. 125–131, 141–151.

wesenlos wie die *citta*-gemachten [geisterzeugten] Unterscheidungen (*pratītyasamutpanna* [in Abhängigkeit Entstandenes]) ($\lambda_{1/2}$). Der Vijñānavāda entwickelt diesen Standpunkt (wie er in MSA. XI, 15 mit der Unterscheidung zwischen *māyā* [Illusion] und *māyākṛta* [Illusionserzeugtes] wiedergegeben wird) zu einem neuen Monismus: die fiktiv oder nominal differenzierte (λ_2) Realität (λ_1), die *prajñapti* [Begriff] (*pratītyasamutpanna* [bedingt Entstandenes] oder *parikalpita* [Vorgestelltes]) ($\lambda_{2/1}$), ist das Produkt oder die Fiktion eines reingeistigen Prozesses, der *vijñapti* [Idee] (*pratītyasamutpāda* [Bedingtes Entstehen] oder *paratantra* [Bezügliches]), der an sich nur der dynamische *saṃkleśa* [Beeinträchtigung/Trübung] (λ_3) des statischen *vijñāna* [Bewußtseins] (*anutpanna* [Unentstandenes] oder *pariniṣpanna* [Perfektes]) (λ_4) ist."[47]

Dies könnte eine gewisse Unschärfe in den zitierten Strophen 44–45 der ›Hymne an den Undenkbaren‹ erklären. Der Begriff *paramārtha* (Endzweck, Letztsinn, höchstes Gut, Suprarealität) entspricht hier, das zur Ergänzung, dem von (*pari-*)*niṣpanna* (Perfektes, Transzendentes, Hyperbolisches, Absolutes, Aufgegangenes) bei Vasubandhu. Sind betreffs des ersten Auftretens bei und der Übernahmen der Drei Geistkomponenten (*tri-svabhāva*) durch Nāgārjuna oder die Yogācārin-s zwar noch einige Fragen offen, so bleibt die systematische Argumentation davon dennoch unberührt. Auch das Auftauchen neuer Dokumente könnte meinen für einige Doxographen und Historiographen des Buddhismus unerquicklichen Befund

[47] M. Falk, Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa, p. 171[46], meine Kursivierungen und Übersetzungen in eckigen Klammern; MSA. = Mahāyāna-Sūtra-Alaṅkāra; man beachte, wie stark bzw. schwach die im Zitat genannten Kategorien im Prinzipiengrad mit denen korrespondieren, die von mir strukturtheoretisch aus dem Madhyamaka-Schrifttum erörtert wurden; die Behauptung zum „Monismus" als Ismus des Yogācāra wird in meiner Studie mehrfach unter Heranziehung der Originale widerlegt.

nicht umwerfen;[48] man braucht sich nur einmal darüber zu informieren, welche Entwicklung die Auseinandersetzung des Mahāyāna, des tibetischen incl., mit der Madhyamaka-Doktrin nahm.[49] Ein zusätzliches Indiz für den engen Zusammenhang zwischen beiden Richtungen könnte schließlich noch der in den ›Hymnen‹ vorgetragene Lobpreis Buddha's unter Zuhilfenahme des privativen schmückenden Beiworts *anālayam* /

---

[48] Wie mit der Frage der diesbezüglichen Authentizität ‚wissenschaftlich', d.h. vom Standpunkt doxographischen Schubladendenkens aus umgegangen wird, kann eine Episode aus meinem Forscherleben viel besser als tausend Textbelege verdeutlichen: Eine Kurzfassung dieser Studie referierte ich auf einem in München abgehaltenen internationalen Wissenschaftskongreß zur Interkulturellen Philosophie im Herbst 2002. Bei der anschließenden Diskussion warf mir ein Fachmann, dessen Namen ich aus Rücksicht auf sein Leben als Privatmensch hier nicht nennen will, vor, unter Mißachtung der allgemein anerkannten Resultate der gegenwärtigen Nāgārjuna-Forschung eine völlig verkehrte Historiographie des Mahāyāna vorgetragen zu haben. Als ich in der anschließenden Pause vorsichtig zurückfragte, wie sich dieser Einwand mit der hier zur Debatte stehenden Textstelle vertrage, die schließlich von vielen Spezialisten als authentisch anerkannt ist, lautete die Antwort, die ich hier so wörtlich, wie es nur immer aus dem Gedächtnis möglich ist, wiedergebe: „Das hat da einer hineingeschrieben." Gemeint war wohl ein (späterer) buddhistischer Redaktor der Schrift o.ä. Die Verblüffung ob dieser Antwort ließ mich davon Abstand nehmen, das Thema weiter zu verfolgen.

[49] Die Kritik an den Drei Phasen, den Drei Elementarzuständen des Erkennens, die Nāgārjuna oder einer aus seinem Kreis in der Schrift ›Die Bloßlegung des Erleuchtungsbewußtseins‹ äußert, widerspricht der Verwendung dieser Idee in den ›Hymnen‹ in keiner Weise, wird doch in beiden Schriften deren Verabsolutierung letztlich ad absurdum geführt, cf. (Pseudo-)Nāgārjuna, Bodhicitta-Vivaraṇa 26–56, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, pp. 192/201. Folgende Anmerkung des Herausgebers und Übersetzers, o.c., p. 181[177]: „Siehe [Vers] 71 zu dieser Äquivalenz: *tathatā* = *bhūtakoṭi* = *ānimitta* = *paramārtha* = *paramabodhicitta* = *śūnyatā* [Soigkeit = Seinsgrenze = Grund-/Merkmallosigkeit = tiefster Sinn = höchstes Erleuchtungsbewußtsein = Leerheit]. Cf. ŚS, 69; Catu-Stava, I, 27; III, 41, 45. – *Siddhi*, pp. 757–761." Hier ist noch zu erwähnen, daß die von C. Lindtner vorgenommene Einteilung in echte, zweifelhafte und unechte Schriften Nāgārjuna's nicht unumstritten ist.

gzhi med, aufenthaltslos, ohne Stätte, ohne festen Halt, ohne Lager, untergrundlos, obdachlos, sein; wie nahe liegt es, hierin die in Richtung Perfektes/Aufgegangenes/Absolutes ([*pari-*]*niṣpanna*) weisende Stérēsis des vijñānavādischen Speicher- bzw. Lagergeistes (*ālaya-vijñāna*) zu sehen![50]

Die Drei Urzustände oder Stadien geistigen Selbstseins (*trisvabhāva*) werden bei Vasubandhu als ein durch begriffliche Differenzierung und Fixierung des unbestimmt-ununterbrochenen Geistströmens (*srotas-aughavat*)[51] entstehendes Muster gleich einer stehenden Welle mit Hilfe dreier Modifikationen oder Umgestaltungen (*pariṇāma*) des Bewußtseins entfaltet, welche den geiststrukturellen und aussagespezifischen Konfigurationen, die wir aus der angeblich nichts behauptenden, rein negativ verfahrenden Madhyamaka-Lehre entwickelten, verblüffend ähnlich sind.[52] Das kann nur heißen, daß weder

---

[50] Cf. Nāgārjuna, Paramārtha-Stava 1, mit (Pseudo-)Nāgārjuna, Bodhicitta-Vivaraṇa 48, ⟨ed./tr.⟩ C. Lindtner, pp. 198/199.

[51] Cf. Vasubandhu, Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā 4. Auf die ābhidharmischen Bestände in der Geist-Lehre Vasubandhu's, die Lehre von den Geistmomenten (*kṣaṇa*), den stroboskopartig aufblitzenden Geistbedeutungen (Ideen?) (*vijñapti*) und den kontinuierlich-diskontinuierlich präsenten Geistgegenständen (*dharmāḥ*) kann innerhalb meiner strukturellen (formalen) Betrachtungen inhaltlich nicht eingegangen werden, wie auch keine Kritik daran angebracht oder leicht mögliche Widerlegung durchgeführt werden soll; einen Eindruck von den Ambiguitäten und Schwierigkeiten im Umgang mit den Geistkategorien Vasubandhu's, speziell ausgehend von seiner Schrift ›Viṃśatikākārikā-Vṛtti‹: *citta*(*-mātra*) – *manas* – *vijñāna*(*-mātra*)– *vijñapti*(*-mātra*), bekommt man durch die Ausführungen von B. C. Hall, The Meaning of *Vijñapti* in Vasubandhu's Concept of Mind.

[52] Annähernd entspricht dem auch die Einteilung und Zuschreibung von Seins- bzw. Erkenntnisgraden im Kapitel 4 der ›Fragen des Maitreya‹, ⟨tr.⟩ E. Conze, The Large Sutra on Perfect Wisdom. With the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra, pp. 648–649, Sanskrittext: ⟨edd.⟩ E. Conze / S. Iida, "Maitreya's Questions" in the *Prajñāpāramitā,* pp. 237–239, speziell p. 238, (42)–(45); o.c., p. 233, vermerken die Editoren,

der Yogācāra ein geschlossener Geistdogmatismus noch der Mittelweg ein kategorischer Negativismus ist.

„Der einzige Unterschied zwischen dem Vijñānavādin und dem Śūnyavādin ist hier einer des Grades. Der erstere hat uns einen klaren und detaillierten Bericht von dem gegeben, das der letztere mehr oder weniger implizit zu bleiben zuließ. … Wir haben … erklärt, daß *śūnyatā,* auf das Absolute angewendet, *prapañca-śūnyatā* oder 'das selbst-erwiesene Absolute, bloß aller Pluralität von Gedankenkonstruktionen' bedeutet, und wenn auf die Phänomene, *svabhāva-śūnyatā* oder 'die relative phänomenale Welt, bloß unabhängigen Seins'. Ähnlich bedeutet *abhūtaparikalpa,* auf das Absolute angewendet, 'der wirkliche transzendente Grund aller aufprojizierten Phänomene' (*abhūtasya parikalpo yasmin* [worauf; Lokativ] *saḥ*) (λ_4) und auf die Phänomene, 'die phänomenale, durch die selbstschöpferische Energie des Ālaya [Speichers], des konstruktiven Bewußtseins (λ_3), manifestierte Welt der Dualität von Subjekt (λ_2) und Objekt (λ_1)' (*abhūtasya parikalpo yasmāt* [wovon, wegen; Ablativ] *saḥ*). Der Terminus *abhūtaparikalpa* wird

daß die drei Selbstwesenheiten dieses Textes mit der Einteilung der Yogācārin-s in *parikalpita, paratantra* und *pariniṣpanna* identisch sein könnten oder auch nicht. Aus dem Text ist jedenfalls zu lesen, daß das Eingebildete (*parikalpita*) als insubstantiell (*a-dravya*), das (Vorgestellt-)Unterschiedene (*vikalpita*) als substanzhaft (*sa-dravya*) und die Grund- oder Trägerhaftigkeit (*dharmatā*) als weder insubstanziell noch substanzhaft, vom tiefsten Sinn, dem höchsten Gut oder der letzten Wirklichkeit herstammend (*na-eva-adravyaṃ na sadravyaṃ parama-artha prabhāvitaṃ*), anzusehen ist (*draṣṭavyam*). Beachtenswert ist die Note der Herausgeber und des Übersetzers zum mittleren Glied, wo mit Hinweis auf den tibetischen Manuskripttext die Substantialität unter Berufung auf die Substanzhaftigkeit der Unterscheidung (Vorstellung) begründet ist. Cf. I. C. Harris, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism, p. 123: „… das *Maitreya-Kapitel* der *Prajñāpāramitā* enthält eine der frühesten Formulierungen der Drei-Aspekte-Doktrin. Nun ist eines der fundamentalen Charakteristika des *Yogācāra* seine eigene Darstellung genau einer solchen Doktrin."

gewöhnlich für Ālayavijñāna (Bildebewußtsein [Speichergeist]) verwendet, auch als *āśraya* oder immanenter tragender Grund aller Phänomene bekannt. … Es wird auch *vikalpa* (gedankenbildende Energie) und *paratantra* (kausal bedingt; relativ) genannt (λ_3). … Das Wort *abhūtaparikalpa* wird auch für alle drei *svabhāvas* oder Seinsebenen in drei unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht. Das Absolute (*pariṇṣpanna*) ist *abhūtaparikalpa* im Sinne der transzendenten, non-dualen Grundwirklichkeit, die völlig frei von aller Dualität ist, sich nicht in Überlagerung verstrickt (λ_4), sondern zuläßt, indirekt überlagert zu werden (*abhūtasya parikalpo yasmin saḥ* [Vorstellung des Nichtseienden, worauf {Lokativ} dieses]). Das Relative (*paratantra*) ist *abhūtaparikalpa* im Sinne des Bildebewußtseins, das als immanenter Grund (λ_3) die Phänomenwelt der Dualität von Subjekt (λ_2) und Objekt (λ_1) durch seine eigene Potenz bildet (*abhūtasya parikalpo yasmāt saḥ* [Vorstellung des Nichtseienden, wovon/weswegen {Ablativ} dieses]). Vorgestelltes (*parikalpita*) ist *abhūtaparikalpa* im Sinne unwirklicher Dualität von Subjekt (λ_2) und Objekt (λ_1), das darübergelagert wird (*abhūtaś ca-asau parikalpitaḥ* [und jenes Vorstellte ist nichtseiend]).“[53]

Zeugt es nicht von einer unerbittlich entdinglichenden Einstellung, dem Śūnyavāda diesbezüglich geradezu ebenbürtig, wenn die Tetramorphie des Geistes von einem Meister, vielleicht sogar dem Meister des buddhistischen ‚Idealismus‘ je

[53] C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 119–120, meine Angleichung an die Sanskrit-Normtransliteration, Kursivierungen, Kurzerläuterungen und Übersetzungen in eckigen Klammern; cf. G. M. Nagao, Mādhyamika and Yogācāra, p. 67 (The Buddhist World View as Elucidated in the Three-Nature Theory and Its Similes); bereits in anderem Kontext zitiert: Y. Kajiyama, Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School, p. 300. Eine pronominale Ausdrucksweise vergleichbarer Art, die Aristotelische Lehre von den Vier Gründen (*aítia téttares*), wird im entsprechenden Unterband der nächsten Abteilung thematisiert.

nach anvisierter Hypostase (*svabhāva*) als nichtseiendes Vorstellen oder Vorstellen des Nichtseienden (*asat-kalpa/abhūta-parikalpa*) charakterisiert wird, ohne daß dabei die A–Morphé, die Nicht-Form oder die Formlosigkeit des Absoluten, welche ausschließlich im Modus des Nicht-Erfassens (*agraha/anupalambha*) zu erfassen und des Nicht-Intellects (*acitta*) zu intelligieren ist, ausgenommen wird? „Ja sogar durch die Auffassung »dies hier ist Bloß-Wissen« steht man bloß in diesem [Bloß-Wissen] nicht fest, da man etwas vor(sich hin)stellt. Wenn aber das Erkennen (λ_2) Erfaßbares (λ_1) gar nicht erfaßt, dann ist man ein im Bloß-Erkennen Feststehender, wo ein Zu-Ergreifendes nicht existiert aufgrund des Nicht-Ergreifens von diesem (λ_3). Jener ist ein Entgeisteter/‚Geist–loser', Nichterfassender. Und das ist die überweltliche Erkenntnis/Weisheit, die Wiederherstellung der Grundfeste durch Ablassen von der zweifachen Verdorbenheit [durch Übel generell und die Verstellung/Verdeckung des Erkennbaren]. Das genau ist der Urgrund, leidlos, undenkbar, heilvoll, dauerhaft, glückselig (λ_4). Das ist der Erlösungsleib, das der »Dharma« [Gesetz, Lehre, Ordnung] genannte [Leib] des großen Schweigers (λ_5).“[54]

---

[54] Vasubandhu, Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā 27–29: *vijñapti-mātram-eva-idam-ity-api hi-upalambhataḥ | sthāpayann-agrataḥ kiṃcit tan-mātre na-avatiṣṭhate ‖ yadā tu-ālambanaṃ jñānaṃ na-eva-upalabhate tadā | sthito vijñāna-mātratve grāhya-abhāve tad-agrahāt ‖ acitto-'nupalambho-'sau jñānaṃ loka-uttaraṃ ca tat | āśrayasya parāvṛttir-dvidhā dauṣṭhulya-hānitaḥ ‖ sa eva-anāsrāvo dhātur-acintyaḥ kuśalo dhruvaḥ | sukho vimukti-kāyo-'sau dharma-ākhyo-'yaṃ mahā-muneḥ ‖*; meine Übersetzung dieses Verses ist im Gegensatz zu den meisten verfügbaren nicht geglättet, sondern wörtlich und schroff; cf. idem, Viṃśatikā-Kārikā 22; Saṃdhinirmocana-Sūtra 7.10; S. B. Dasgupta, An Introduction to Tāntric Buddhism, pp. 21–29; entsprechende Stellen aus dem ›Laṅkāvatāra-Sūtra‹ wurden bereits zitiert. Da dieser für die Beurteilung einer Lehre wichtigste Punkt der In-sich-Rückläufigkeit oder des Selbsteinschlusses der Reflexion in ihre eigene Mangelstruktur von den meisten Interpreten nicht berücksichtigt wird, kann es ihnen unmöglich gelingen, deren Gesamtsinn auch nur annähernd einzuschätzen.

„Wichtig ist .. die Erkenntnis Vasubandhus, daß jedes Erkennen, sobald es selbst Objekt wird, in vorgestellter Form erscheint. Was dann erkannt wird, ist also nicht sein wahres Wesen, sondern eine Vorstellung wie jede andere. Damit ist das Verhältnis zur höchsten Wirklichkeit geklärt. Die Lehre, daß alles nur Erkenntnis ist, besagt also nicht, daß das einzig Wirkliche die Erkenntnis ist, wie sie uns erscheint. Es ist vielmehr ihr wahres Wesen, das unserer irdischen Erkenntnis ewig unzugänglich bleibt. Und das ist eben die höchste Wirklichkeit.“[55] Und für diejenigen, die das immer noch nicht wahr–haben wollen, nochmals aus den Originalen: „Basierend auf dem Erfassen des Nur-Geists (λ_3) kommt das Nichterfassen ($-\lambda_2$) der Phänomene (λ_1) zustande; basierend auf dem Nichterfassen ($-\lambda_2$) der Phänomene (λ_1) kommt wiederum das Nichterfassen des Nur-Geists zustande ($-\lambda_3$); auf diese Weise dringt man in die nichtseiende Qualität von Erfaßbarem/Objekt und Erfassendem/Subjekt ein [$(-\lambda_1)+(-\lambda_2)=(\lambda_4)$].“[56]

Auf die Frage, warum der Unterschied zwischen den angeblich analytisch verfahrenden Mādhyamika-s und den anscheinend synthetisch vorgehenden Vijñānavādin-s zu einem beinahe unvereinbaren Gegensatz stilisiert wurde und immer noch wird, hat ein Buddhismusgelehrter, der geradezu von einer Äquipollenz der beiden Ansätze ausgeht, folgende Antwort: „Es ist wahr, daß moderne tibetische Einteilungen der buddhistischen Philosophie Nāgārjuna und Vasubandhu als im Widerspruch stehend ansehen. Aber das sind in Wirklichkeit die

---

[55] E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, p. 233.

[56] Vasubandhu, Madhyāntavibhāgakārikā-Bhāṣya 1.6, ⟨ed.⟩ G. M. Nagao, p. 20.3–5: *vijñapti-mātra-upalabdhiṃ niśrityârthânupalabdhir jāyate | arthânupalabdhiṃ niśritya vijñapti-mātrasyâpy anupalabdhir-jāyate | evam-asal-lakṣaṇaṃ grāhya-grāhakayoḥ praviśati* |; ⟨ed.⟩ R. Pandeya, p. 20, ad Vers 1.7 (enthält Druckfehler); ⟨ed./tr.⟩ S. Anacker, pp. 426/214; ⟨tr.⟩ M. D'Amato, p. 121; ⟨tr.⟩ T. I. Stcherbatsky, p. 40.

Meinungsverschiedenheiten der Anhänger von Nāgārjuna und Vasubandhu des 6. Jahrhunderts. Sie gehören einer Zeit an, als der Buddhismus ein akademischer Gegenstand an Orten wie der Universität von Nālandā geworden war. Sie mögen sich gestritten haben, weil sie Akademiker waren, die um Posten und Anerkennung kämpften. Vasubandhu scheint andererseits daran interessiert zu sein, Begriffe nur einzuführen, um vorher vertretene aufzulösen, und diese neuen Begriffe beseitigen sich später selbst. Sie sind provisorisch: sobald sie ihre lindernde Wirkung erzielt haben, können sie ausgeschieden werden …“[57]

Wie sonst könnte es möglich sein, daß eine tibetische Übersetzung seiner ›Trisvabhāva-Kārikā‹ fälschlicherweise unter dem Autorennamen Nāgārjuna's überliefert wurde?[58] Was auf das Verhältnis zwischen Yogācāra und Madhyamaka zutrifft, gilt selbstverständlich in erhöhtem Maße für die Stellung der Svātantrika-s und Prāsaṅika-s des Madhyamaka zueinander. Die Betonung ihrer logischen Unvereinbarkeit ist mehr ein Produkt der Angst vor der Fülle (*horror pleni*) von Positivem, die zweitere hegten, denn der Reflexion und der dabei anzuwendenden schließenden und schlüssigen Logik, die am Ende aber zu ihrer eigenen Überwindung auffordert und damit die Denkbemühungen aller Couleurs als gleich, da gleich unzureichend, denunziert, was eine Selbstzurücknahme der

---

[57] S. Anacker, Seven Works of Vasubandhu, p. 3, general intruduction. Zum rechten Verständnis der ‚Selbst'beseitigung von Begriffen werde ich noch kommen; der zitierte Autor rückt seine problematische Ausdrucksweise mit der stimmigen Beschreibung des Ausgeschieden-Werdens am Schluß des Satzes selbst zurecht. Zum Streit zwischen Madhyamaka und Vijñānavāda auch M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 62–81.

[58] Cf. F. Tola / C. Dragonetti, Being as Consciousness, pp. 189–193, sowie Titel und Einleitung der Ausgabe von L. de la Vallée Poussin, Le petit traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures, p. 147.

eigenen Argumentation wegen ihres provisorischen, zur Zielerlangung also nicht hinreichenden Charakters bedeutet.

Einer der Hauptvertreter des vedāntischen Nondualismus (Advaita), Gauḍapāda (ca. 8. Jh.), vermutlich Paramguru von Śaṅkarācārya (8./9. Jh.), verwendet zum Aufriß der Wissensschichtung übrigens dieselben Drei Substrate (*tri-svabhāva*), die bei Nāgārjuna und im Vijñānavāda generell Erwähnung finden, und das eingebunden in eine Staffelung der Zweiwahrheiten-Lehre (*satya-dvaya*), wie wir sie ganz ähnlich in einer Hymne des Ārya vorfanden. „Was als Vorgestelltes gemäß Konvention/Verbergung (*kalpita-saṃvṛtyā*) ist/existiert (λ_1), das ist/existiert nach dem tiefsten Sinn (*paramārthena*) nicht (λ_2); das Bezügliche (*paratantro*) ist gemäß Konvention/Verbergung möglich (λ_3), nach dem tiefsten Sinn (*paramārthataḥ*) ist/existiert es nicht (λ_4). Das gemäß Konvention/Verbergung als Vorgestelltes (*kalpita-saṃvṛtyā*) Unentstandene (*ajaḥ*) ist dem tiefsten Sinn nach (*paramārthena*) nicht einmal unentstanden (λ_5?); das durch Erscheinen (*abhiniṣpattyā*) gemäß Konvention/Verbergung Bezügliche (*paratantro*) (λ_3), das entsteht aber.“[59]

Aus all dem wird ersichtlich, daß Śūnyavāda und Vijñānavāda/Yogācāra und schließlich auch der Advaita-Vedānta den grundlegenden Ideen nach keine Konkurrenzbewegungen darstellen können, auch wenn sie sich den offiziell vertretenen Ideologien nach immer so gerierten, sondern neutral betrachtet als Ausdrucksformen einer vernunftgeleiteten Heilsdisziplin mit unterschiedlichen Betonungen und gewissen, voneinander abweichenden, inhaltlichen Besonderheiten aufzufassen sind. Das

[59] Cf. Gauḍapāda, Āgama-Śāstra 4.73–74, ⟨ed./tr./com.⟩ V. Bhattacharya, pp. 174–175: *yo 'sti kalpita-saṃvṛtyā paramārthena na-asty asau | paratantro 'bhisaṃvṛtyā syān na-asti paramārthataḥ ‖ ajaḥ kalpita-saṃvṛtyā paramārthena na-apy-ajaḥ | paratantro-'bhiniṣpattyā saṃvṛtyā jāyate tu saḥ ‖*. Die Lambda-Skalierung des zweiten Satzes ist aufgrund von Verständnis- und folglich Zuordnungsschwierigkeiten unsicher.

wurde jedoch nicht einmal von den Hauptvertretern und hellsten Köpfen der genannten Lehren so gesehen und beurteilt, was in der Tat kein günstiges Licht auf sie und ihre unkritische Anhängerschaft wirft, da dadurch offenbar wird, daß sie diese Theorien entweder gar nicht verstehen oder schlechterdings selbst nicht ernst nehmen. Im verständnislosen ‚Verständnis' mancher Advaitin-s von der eigenschaftlosen Leere des Madhyamaka als einer Ausdünnung des Wirklichen zu einem bloßen Nichts (*aty-anta-asattva*/*aty-anta-śūnyatā*) und im verständnislosen ‚Verständnis' mancher dogmatischer Mādhyamika-s, sowohl vom eigenschaftslosen einen Ātman-Brahman ohne Zweitem des Advaita-Vedānta als auch der einen Über-Bewußtheit des Vijñānavāda als einer Verdichtung der denknotwendigen, doch ungegenständlichen, allem vorausliegenden ‚bedingungslosen Urbedingung' zu einer massiv-substantiellen Seins- und/oder Bewußtseinsknolle, drückt sich für den Strukturphilosophen weniger die jeweilige Problemstelle der konkurrierenden Kategoriengefüge aus, auch wenn nicht abgestritten werden kann, daß es sich bei diesem Punkt um einen äußerst prekären und eingehend abzuwägenden handelt, vielmehr kündigt sich darin an, was in verschiedenen Zusammenhängen schon mehrmals in unser Blickfeld trat, das Spannungs- wie auch Ergänzungsverhältnis verschiedener Methoden und Herangehensweisen an das Problem der wahren Letzterklärung des Wirklichen, die von der Akzentuierung des Ausgangspunkts der Erkenntnisbewegung im Sinnlichen und seines Mangelcharakters (*duḥkha* / *dukkha*) der Ungültigkeit (*asiddha*) aufgrund der Konzentration auf Bewußtseinsinhalte und ihren pluraldifferenten Charakter bis zur Betonung des Füllecharakters (*sukha*/*ānanda*) der Gültigkeit (*siddha*) des anvisierten Endpunkts wegen der Ausrichtung auf das erfahrende Bewußtsein selbst und seinen untergründigen Zusammenhang reicht.

In der Interpretationsliteratur wurde nicht ganz zu Unrecht zwischen der »modalen/phänomenologischen Sichtweise« des

Buddhismus und der »substantiellen/ontologischen Sichtweise« des Advaita unterschieden. Diese Aspekte bekommen in der Strukturtheorie, deren Grundannahmen durch den folgend zitierten Denker (dem auch die Einsicht in die gerade erwähnten Sichtweisen zuzuschreiben sind) bereits vorweggenommen sind, ihren Platz, ihre Funktion und ihren Leistungssinn in der Gesamtsystematik der Reflexion zugewiesen, wodurch ihr antagonistischer Charakter in die Orthofunktionalität einer höheren Ordnung übergeführt werden kann. „Ontologisch mögen wir mit dem Advaita übereinstimmen, daß *irgend*etwas (*some*thing) sein muß. Dazu gibt es keine logische Notwendigkeit – von einem rein logischen Standpunkt aus könnte es absolut nichts geben – aber die einfache Tatsache, daß es Erfahrung gibt, widerspricht einem solchen ontologischen Nichts. Doch gleichzeitig gibt es keine phänomenologische Notwendigkeit dafür, daß es irgend*etwas* (some*thing*) gibt – kein A-priori-Erfordernis für dieses Reale, irgend etwas Objektives zu sein, das erfahren *werden* kann (can be experienc*ed*). Dies ist der Kreuzungspunkt des Kategorienkonflikts und von hier aus können wir sehen, wie sich die beiden Zugangsweisen begegnen mußten: das attributlose Brahman läuterte sich zur Leerheit und śūnyatā wurde zu dem vergegenständlicht, was alle Phänomene hervorbringt. Die innere Dynamik in jeder Tradition führte zu einem weitgehend identischen Verständnis von Non-Dualität. Natürlich gibt es noch einen Unterschied in der Betonung. Obgleich das Nirguṇa Brahman des Advaita auf keine positive Weise charakterisiert werden kann, ist Saguṇa (»mit Attributen«) Brahman höchstwesentlich reines *cit*, d.h. non-duales Bewußtsein. Es ist sicher kein Zufall, daß das auch der Hauptunterschied zwischen Mādhyamika und Yogācāra ist, und die später eintretende Synthese zwischen diesen bezog beide in gleicher Weise aufeinander. Der Yogācāra-Idealismus wurde als phänomenale, »niedrigere Wahrheits«-Beschreibung der »höheren Wahrheit« anerkannt, eines Rechenschaftsberichts, warum die

absolute Wahrheit unausdrückbar ist: »keine Wahrheit wurde von irgendeinem Buddha irgend jemandem irgendwo gelehrt.«“[60]

Solchen Wissens eingedenk, kennt der Mādhyamika keine ideologischen Gegner und bedient sich des Meister-Manuals der ›Streitabwenderin/Vigrahavyāvartanī‹,[61] geht also nicht nur von der in ›Kārikā 25.19–20‹ festgehaltenen positiven und in ›Yuktiṣaṣṭikā-Kārikā 4–6‹ und ›Ratnāvalī 1.64‹ vorgebrachten negativen ‚ontologischen Indifferenz‘ von Saṃsāra und Nirvāṇa aus, sondern konsequenterweise auch von einer letztlichen universellen gnoseologischen Gleich(un)gültigkeit, was jegliche Gegenposition verunmöglicht, da keinerlei de–finite Position eingenommen wird: „Alles ist in der Tat für den logisch/schlüssig, dem die Leere logisch/schlüssig ist; alles ist nicht

[60] D. Loy, Nonduality, p. 215 (mit Paraphrase von Nāgārjuna, MMK 25.24); meine Zufügung der im Original in Sonderschreibweise verwendeten englischen Kernausdrücke in runden Klammern; der Verortung von *cit* auf demselben Rang wie Saguṇa-Brahman ist nicht allgemein, uneingeschränkt und ohne erläuternde Präzisierungen zuzustimmen; cf. o.c., pp. 192–215, mit Zitaten von Forschermeinungen zum metaphysischen Verhältnis der dargestellten Lehren zueinander.

[61] E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, pp. 128–129, übersetzt den Titel der Schrift mit „Streitabwehrerin“. Cf. K. Bhattacharya, The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī, p. 92[1]: „Ich war nicht in der Lage, einen angemessenen Ausdruck für den Titel zu finden. In Deutsch ist er gut wiedergegeben: »Die Streitabwehrerin« (Frauwallner, p. 199 [sc. nach 1. Aufl.]).“ Um den geistigen Judo- oder Ju-Jutsu-Charakter des Madhyamaka, auf den T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 132, hinweist, noch besser zum Ausdruck zu bringen, schlage ich die Übertragung „Streitabwenderin“ vor. Schließlich geht es nicht um ein gewaltsames Aufeinanderprallen und Entgegenhalten, das mit einer Abwehr verknüpft ist, sondern um das elegante Vorbeiführen und Zu-Fall-Bringen des Angreifers und Streiters durch die Gewalt und das Ungestüm seiner eigenen Angriffsenergie; diese Bedeutung ist in dem Sanskritwort *vi-ā-√vṛt* (lat. *vertere* / dt. werden), das u.a. weg-, ab-, zurück-, herumdrehen oder -wenden bedeutet, enthalten.

logisch/schlüssig für den, dem Leeres nicht logisch/schlüssig ist.“[62]

Die praktischen Folgen, die für den menschlichen Umgang daraus abzuleiten sind, werden vom Meister oder den ihm Nacheifernden im ›Mahāprajñāpāramitā-Śāstra‹ aufgezeigt. „Jedermann besteht auf seiner eigenen (自 *zì*) Ansicht (見 *jiàn* / *dṛṣṭi*) und gibt durch seine Konstrukte (戲論 *xì lùn* / *prapañca*, Komplex vielheitlicher Gedankenkonstruktionen und Vorstellungsgehalte) Anlaß zu Disput (諍競 *zhèng jìng*); »Dies zu wissen, heißt das Wahre zu wissen« (知此爲知實 *zhī cǐ wéi zhī shí*), »dies nicht zu wissen, heißt, das Dogma zu verunglimpfen« (不知爲謗法 *bù zhī wéi bàng fǎ*). Einer, der das Dogma (法 *fǎ*) eines anderen nicht akzeptiert, ist ohne Weisheit (無智人 *wú zhì rén*). Wer an allerlei (諸 *zhū*) Konstrukten (戲論 *xì lùn*) festhält, ist der Weisheit bar (無智 *wú zhì*). Auf seiner eigenen (自 *zì*) Anschauung von einem Dogma (見法 *jiàn fǎ*) zu bestehen und Anlaß zu allerlei (諸 *zhū*) Konstrukten (戲論 *xì lùn*) zu geben, wenn dies die pure Weisheit (淨智 *jìng zhì*) ist, dann gibt es nur vollkommen Weise (淨智者 *jìng zhì zhě*). … Gewöhnliche Leute bestehen auf ihren eigenen (自 *zì*) Standpunkten (見 *jiàn* / *dṛṣṭi*), auf ihren eigenen (自 *zì*) Lehren (法 *fǎ* / skr. *dharma*) und ihren eigenen (自 *zì*) dogmatischen Theorien (論議 *lùn yì* / *upadeśa*), und davon ausgehend, entsteht aller Wortstreit (諍競 *zhèng jìng* / *vivāda*). *Prapañca* ist die Wurzel (本 *běn*) allen Wortstreits (諍競 *zhèng jìng*) und *prapañca* lebt (生 *shēng*) aus allerlei (諸 *zhū*) Anschauungen (見 *jiàn* / *dṛṣṭi*). So lautet ein Vers: Weil man ein Dogma (法 *fǎ*) annimmt, gibt es allerlei Dispute (諸論 *zhū lùn*). Wenn man nichts annimmt (無有受 *wú yǒu shòu*): wo gibt es da Diskussionen (論 *lùn*)? Sobald Annahme und Ablehnung/

[62] Nāgārjuna, MMK 24.14: *sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate | sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate ‖*. Cf. o.c. 24.33–40; idem, Vigrahavyāvartanī 70.

Nicht-Annahme (有受無受 *yǒu shòu wú shòu*) von allerlei Anschauungen (諸見 *zhū jiàn*) existieren, sind die Menschen dadurch alle entzweit (悉已除 *xī yǐ chú*).“[63]

Freilich ist dabei zwischen *prapañca* (戲論 *xì lùn*) im Sinne von soteriologisch hilfreichen begrifflichen Ausführungen und vom Sich-Verfangenhaben in Begriffsnetzen geschlossener Weltanschauungen zu beachten.[64] Der Unterschied geht allerdings direkt aus der Argumentationsstruktur des Madhyamaka hervor, indem darin zwischen *prapañca* im innerweltlichen (*vyavahārataḥ*) und *prapañca* im letzthinnigen Verständnis

---

[63] (Pseudo-)Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn), Taishō, Nr. 1509, 25.60c15–18, 61a1–8, bis zu „So lautet ein Vers“ entsprechend dem Quellentext verändert nach ⟨tr.⟩ K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, pp. 128–129, der großteils nach den variae lectiones übersetzt; Hinzufügungen in runden Klammern stammen von mir; ⟨tr.⟩ É. Lamotte, Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, 1.40–41, übersetzt den Taishō-Standardtext; Deutung in o.c., 1.40[1]–41; weiterer (Kon-)Text des Originals (Übersetzung) o.c., 1.40–51; bis zu meiner mit Punkten versehenen kleinen Auslassung handelt es sich, worauf beide Übersetzer und Interpreten weisen, um einen Passus aus kanonischem Schrifttum, dem ›Arthavargīya-Sūtra‹, pāl. ›Aṭṭhaka-vagga‹; daß das *prapañca* aus (falschen) Anschauungen entsteht, wie auch im chinesichen Kommentar zum ›MMK‹, dem ›Zhōng-lùn‹, konstatiert, halte ich für eine unzutreffende Formulierung, es besteht daraus: das originale 生 *shēng* sollte im Text des ›Dà-zhì-dù-lùn‹ besser mit „lebt aus“ oder freier „besteht aus“ übersetzt werden, was ich tue, da alle aitiologischen Erklärungen von Erkenntnis und dem damit Zusammenhängenden, wie sie auch im Mahāyāna und Madhyamaka, dem chinesischen und tibetischen im besonderen, gegeben werden, cf. P. M. Williams, Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka, pp. 29–33, geltungs- oder strukturtheoretisch beurteilt, nichts als konventions- und konfessionsspezifische (Selbst-)Überredungs-Floskeln sein können, die bestenfalls heilspragmatischen Zwecken dienen.

[64] Cf. ⟨tr.⟩ K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, p. 356[4], mit Bezug auf »MMK 22.15«; diese Unterscheidung schlägt sich in der dort vorfindlichen Übersetzung von 戲論 *xì lùn* = *prapañca* im soeben paraphrasierten Text des ›Dà-zhì-dù-lùn‹ mit der Formulierung „falsche Konstruktionen“ nieder.

(*paramārthataḥ*) eines Buddha unterschieden wird.[65] Der Nicht-Erleuchtete hat letzteres aber (noch) nicht in verwirklichter Form, sondern denkt und handelt vielleicht und hoffentlich, indem er darauf Bedacht nimmt, und bemüht sich darum, während er, soweit möglich, ohne Haften (*grāha*) an Konstruktionen ist, mit allen Meinungen und jeder Meinung „*en rapport*“[66] zu sein. Ein absolut Gelassener ist, wie bereits mehrmals ausgeführt wurde, jenseits des *prapañca,* wenn und während er im Bereich von *prapañca* mit den Mitteln von *prapañca* lehrt und predigt, aber eben mit der Welt nicht disputiert, allenfalls diese mit ihm, sogar jenseits des Jenseits des *prapañca,* welche Bewußtseins-Klarheit bei uns aber durch de–finite Begriffe (*prapañca*) verdeckt ist. Die Einsicht in diese Zusammenhänge erhebt Nāgārjuna zum Denker der Denker und Weisheitslehrer aller Weisheitslehrer, reißt er doch, um konsequent zu sein und zu bleiben, schließlich sich selbst mitsamt seiner und der von ihm propagierten Lehre nieder und erlegt die Verantwortung richtiger Reflexion und daraus abzuleitender existentieller Entscheidungen allein den zur Reflexion Berufenen und durch ihren Entschluß zum Äußersten sich Auserwählenden auf.

Wer das Psychologie nennen will, sollte das getrost tun, hat er dabei das antike Verständnis einer metaphysischen Geist- und Seelenheilungs-, einer Heilslehre im Hinterkopf. Nach diesem Verständnis waren die Meister des Yogācāra als diejenigen, die die Yoga-Disziplin beherrschten und ihre Schüler dadurch auf schnellstem und sicherstem Wege zum Ziel zu führen vermochten, auch ausgezeichnete Psychologen, weshalb Vasubandhu im Untertitel eines Standardwerks zu seiner Lehre

---

[65] Cf. K. Venkata Ramanan, A Fresh Appraisal of the Mādhyamika Philosophy, pp. 230–231.

[66] Cf. K. Venkata Ramanan, A Fresh Appraisal of the Mādhyamika Philosophy, p. 236.

denn auch zu Recht „Der buddhistische psychologische Doktor“ tituliert wird.[67]

Wie nun die Nur-Geistschule des Mahāyāna auf der einen Seite die Grundstruktur der Kognition als nichtseiendes (leeres) Konstrukt auffaßt, so setzt umgekehrt die Mittelwegschule die Geiststruktur bei der Konstruktion und ‚Substantiation‘ der Leere voraus. Jene hat sozusagen den synoptischen Part der Dialektik (Setzung), um hier auf Platon anzuspielen, übernommen, die diese bis zum Exzeß durchführt (Zersetzung). „Wer nämlich Überblick/Zusammenschau hat, ist dialektisch, wer nicht, der nicht“[68]. Gegenüber dieser unmißverständlichen De–Konstruktion ist die gegenwärtige nur Pfusch am Bau. Je nach Perspektive, die der Lehrmeister natürlich nach seiner psychagogischen oder mystagogischen Absicht (*upāya-kauśalya*) wählt, werden die vier onto–logischen Quadranten also als Seiendheiten oder Nichtheiten, mitunter gar in spekulationsbedingt bunter Mischung, ausgegeben.[69] Aufgrund ihres streng symmetrischen, metatheoretisch statischen Relationalismus läßt sich Nāgārjuna’s rein formal zu verstehende Kognitionsstruktur allerdings nicht ohne weiteres mit der vijñānavādischen Geistformation zur Deckung bringen, da

---

[67] Cf. S. Anacker, Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor.

[68] Platon, Politeia 537c7: *‘o mèn gàr sunoptikòs dialektikós, ‘o dè mề oú.* Cf. J. Halfwassen, Speusipp und die Unendlichkeit des Einen, pp. 45–47. Zu berücksichtigen: der ‚mystische‘ Aspekt von Dialektik–Synopsis.

[69] Dies gilt ebenso für Plotinos (und Fichte). Bei Plotin beruht die Leerheit der Hypostasen (einschließlich mehrerer Quasi-Hypostasen) auf der Unbestimmbarkeit und dem hyperbolischen Nichtetwassein des Einen, der diallelisch-koinzidenten Bestimmung oder unbestimmten Zweiheit (und folglich Bestimmungsleere) des Geistes, der Relationalität und Diskursivität der Seelenfunktionen und der Phantom-, Schatten- oder Scheinhaftigkeit der Dinge, gepaart mit dem gestaltlosen Phantomcharakter, der Unbestimmtheit, Leere und aktuellen Nichtheit der Materie.

letztere offensichtlich inhaltlich (qualitativ) bestimmt, d.h. in diesem Falle genetisch gerichtet ist, wonach die einzelnen Strata emanatistisch auseinander hervorgehen und wieder ineinander zurückfließen. Die Grenzen sind hier jedoch unscharf, was den Literarhistorikern des Buddhismus bei der Authentifizierung und Zuordnung der Originalschriften zu einem der beiden diskutierten Zweige des Mahāyāna einiges Kopfzerbrechen bereitet(e). Einerseits legen die als Schriften des Mittelwegs anerkannten Texte mitunter nämlich eine Yogācāra-Lesart nahe, andererseits kann die dynamisch-entfaltungshafte Version des buddhistischen ‚Idealismus' transzendental ausgelegt werden, und zwar in der Bedeutung, die Johann Gottlieb Fichte der Transzendentalphilosophie als Theorie zumaß: Re–Konstruktion der Anatomie und dabei Konstruktion eines anatomischen Modells des sich wissenden Wissens zu sein – daher der Name »Wissenschaftslehre«.

„Es giebt zwei sehr verschiedne Standpuncte des Denkens; den des natürlichen, u. gemeinen, da man *unmittelbar Objecte denkt,* und den des vorzugsweise so zu nennenden künstlichen, da man, mit Absicht u. Bewusstseyn, sein *Denken* selbst denkt. Auf dem erstern steht das gemeine Leben, u. die Wissenschaft; auf dem zweiten die TransscendentalPhilosophie, die ich eben deswegen Wissenschaftslehre genannt habe, Theorie u. Wissenschaft alles Wissens, keinesweges aber selbst ein reelles, u. objectives Wissen. … Unser System … läßt sich eben so wenig einfallen, *das gemeine, u. allein reelle Denken selbst zu erweitern,* sondern es will dasselbe lediglich darstellen, u. erschöpfend umfassen. – Wir denken im philosophiren, das objective Denken. Unser philosophisches *Denken* bedeutet nichts, und hat nicht den mindesten Gehalt; nur das in diesem Denken *gedachte* Denken bedeutet, u. hat Gehalt. Unser philosophisches Denken ist lediglich das Instrument, durch welches wir unser Werk zusammensetzen. Ist das Werk fertig, so wird das Instrument, als unnüz weggeworfen. Wir setzen vor dem

Auge des Zuschauers das Modell eines Körpers, aus den Modellen seiner einzelnen Theile desselben zusammen. Ihr überfällt uns mitten in der Arbeit, u. ruft: seht da das nakte Geripp, soll nun dies ein Körper seyn. Ihr habt unrecht; es soll kein Körper seyn, sondern nur das Geripp. Gerade dadurch wird unser Unterricht verständlich, daß wir einzeln Theil an Theil, einen nach dem andern, anfügen, u. deswegen eben haben wir die Arbeit unternommen. Wartet ein wenig, so werden wir dieses Geripp mit Adern, u. Muskeln, u. Haut bekleiden. Wir sind fertig, u. ihr ruft: nun so laßt doch diesen Körper sich bewegen, sprechen, das Blut in seinen Adern sich bewegen; mit einem Worte: laßt ihn leben. Ihr habt abermals unrecht. Wir haben nie vorgegeben, dies zu können: Leben giebt nur die Natur, nicht die Kunst, u. das wissen wir wohl, und glauben uns eben dadurch von gewissen andern Philosophen zu unsern Vortheile auszuzeichnen, daß wir es wissen. Unser Pendant soll auch kein lebendiger Körper, sondern nur sein Modell seyn. Wenn wir irgend einen Theil anders bilden, als er in der wirklichen Natur ist, irgend einen fehlen lassen, irgendeinen hinzuthun, dann nur haben wir unrecht: Danach nur habt ihr zu sehen, wenn ihr ein verständiges Urtheil fällen wollt."[70]

Gleiches wie für Fichtes reine Genesis hätte im Modell Vasubandhu's für den Speichergeist zu gelten (*ālaya-vijñāna/vipāka/paratantra*), wollen und sollen beide reine Strukturbeschreibung, eben formal und sonst nichts, sein, und mehr können und dürfen sie als Modell der Kognition gar nicht sein. Im Falle des Yogācāra müßte freilich erst erwiesen werden, wie aitiologisch oder strukturell die verschiedenen Texte zu lesen sind, wofür die Beweislast von mir zu tragen wäre. Aufgrund

[70] J. G. Fichte, GA, 2.5.111–127 (Rükerinnerungen, Antworten, Fragen) ≈ FW, 5.339–347 §§ 5–13, hier zitiert GA, 2.5.111.1–7; 114.11–116.13 ≈ FW, 5.339–341 §§ 5–6 (mit langer Auslassung von mir).

des Faktums, daß die Triadik/Tetradik der Geistmetaphysik Vasubandhu's eine teleskopartige Ineinanderschiebung und Auseinanderziehung vom nondualen Pol des Absoluten/Aufgegangenen zum dualen bzw. pluralen Pol relativer, diskret wahrgenommener Entitäten und zurück darstellt, die Bewegungen in ihrer Gegenläufigkeit also als neutralisiert gedacht werden können, scheint es durchaus angebracht zu sein, ein strukturphilosophisches Verständnis des Vijñānavāda und damit eine enge Verwandtschaft zum Madhyamaka zu vertreten.

Ich verwende den Ausdruck Geistmetaphysik hier übrigens ganz bewußt, um die vijñānavādische Neigung zur Prinzipienspekulation, die in einigen Schulen des chinesischen Buddhismus fortgesetzt wird und bekanntlich auch in abendländischen Philosophierichtungen ausgiebig gepflegt wurde, zu akzentuieren. Was jenseits des Modells ist, ja ob dort irgend etwas ist, das mögen Fichte und die Yogācāra-Vertreter zwar erschaut und erfahren haben, herüberreichen können sie uns das jedoch, wie Nāgārjuna richtiger- und redlicherweise argumentiert und konstatiert, entweder leider nicht oder wenn doch, so nur wieder mit Hilfe eines Modells, da mitteilen modellbilden heißt, und damit sind sie, wenigstens in ihren Worten, schon wieder diesseits, eben in einem Modell. Was sie offensichtlich aber können, das ist, uns mit Modellen Hinweise zu geben, durch welche wir in die Lage versetzt werden einzusehen, daß es erstrebenswert und auch realisierbar ist, das Modellbilden zu unterlassen, soll sagen, sich nach Erlangung des Vermögens, es zu unterlassen, bei dessen Vollzug mit ihm nicht mehr zu identifizieren.

Die Formalität von Strukturen gilt für die Struktur aller Strukturen, die Struktur des Erkennens, unverrückbar. Ihre Signatur kennzeichnet implizit und meist unbemerkt jede andere Struktur durch ihre Mitpräsenz, durch die ein jeglicher Sachverhalt, Ablauf und Verlauf konstituiert und konturiert ist. Was die Struktur des Geistes qua Metastruktur von Strukturen

des Gegenständlichen unterscheidet, ist ihre eindeutige und endgültige Bestimmtheit. Insofern stellt sie die vom Naturforscher verzweifelt am falschen Ort gesuchte, vom Geistforscher selten, doch schon lange gefundene Weltformel dar. Daß das Geistmodell oder die Re–flexionsstruktur nach strenger Definition formal ist, heißt, es als ideal, abstrakt, schematisch und somit statisch, gerüstartig starr zu erkennen und anzuerkennen. In ihm sind die Minimalbedingungen, die conditiones sine qua non kognitiver Sachverhalte bzw. die Invarianzen des Funktionsverlaufs und konstitutiven Muster konkreter gedanklicher Abläufe in der Art einer stehenden Welle fixiert und systemisch über-/unter-, zu- und gegeneinandergeordnet.

„*Gegenstand*: Strukturphilosophie entwickelt das prinzipielle, geschlossene und abstrakte System, in welchem die kontingente, offene und konkrete Totalität aller Wirklichkeit gehalten und gefaßt ist. Sie entfaltet somit die apriorische Struktur aller Erkenntnis überhaupt als der Einheit von Erkennen und Erkanntem, von Wissen und Gewußtem, von Denken und Sein. Ihre Sätze gelten somit nicht nur für eine bestimmte, sondern für jede mögliche Wirklichkeit. Diese Struktur ist insofern *abstrakt,* als sie – aus der Totalität gewonnen – keine eigenständige, von einer bestimmten Konkretion abhebbare Existenz hat; sie ist *konkret,* insofern sie in jeder Konkretion mitexistent ist als das konstitutive Gerüst, das alle konkrete Existenz prinzipiell gliedernd aufbaut. Strukturphilosophie heißt »*formal*«, insofern sie auf die reine Form der ganzheitlich funktionalen Anordnung der Elemente jener Totalität reflektiert. Sie heißt »*material*«, insofern sie die prinzipiellen Grenzbedingungen der möglichen material-konkreten Beschaffenheit jener Totalität angibt. *Methode*: Strukturphilosophie ist reine *Rekonstruktion* und damit sekundär-reflexive (philosophische) Nachzeichnung des analytischen Strukturplans der Totalität und ihrer materialen Grund- und Grenzbedingungen. Sie entwickelt ihre Aussagen systematisch unter dem Kriterium der

Deckungsgleichheit von Behauptung *über* die Struktur einerseits und andererseits der – diese Behauptung selbst ermöglichenden – apriorischen Struktur *selbst;* denn Behauptendes und Behauptetes sind identisch."[71]

Gegenüber der im Zitat anklingenden Einheit oder Identität von Wissen und Gewußtem etc.[72] möchte ich hier allerdings zwei Vorbehalte anmelden und mit dem zitierten Denker lieber von „Deckungsgleichheit" sprechen. Der erste bezieht sich auf die interne Geiststruktur als einem unterschiedenen Ungeschiedenen (Viel-Einheit/»Sowohl–Als-auch«), der zweite darauf, daß aufgrund der begrifflichen Repräsentanz meines Wissens von der behaupteten Identität sehr wohl eine Differenz zwischen Behauptendem und Behauptetem besteht, ansonsten könnte ich nichts davon wissen oder das eine für das andre setzen; hier ist minutiös auf die bereits problematisierte Unterscheidung Fichtes zwischen der wirklichen intellektuellen Anschauung und der philosophischen zu achten, die deren Form unter Abstraktion von deren Bestimmtheit darstellt, welches Verhältnis der beiden zueinander, wie ebenso schon gezeigt, über den Leistungssinn bzw. die Vorstellung von der Vollendbarkeit der Gesamtlehre entscheidet.

Pointiert formuliert h a t der Geist nicht Struktur, sondern i s t Struktur. Wie es fehl am Platz ist, in diesem Zusammenhang noch von Strukturveränderung oder Strukturreform zu reden, so ist die herkunftsmäßige Herleitung eines Elements aus (einem) anderen völlig abwegig. Entsprechend verhält es sich mit allen diametral gegenüberliegenden metaphysisch-essentialistischen Endgrößen. Demnach ist weder ein Eines aus

---

[71] P. K. Schneider, Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik, pp. 54–55; cf. idem, Grundlegung der Soziologie, pp. 39–41.

[72] Cf. zudem P. K. Schneider, Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik, p. 24.

dem Vielheitlichen (Pluralismus) noch das Viele aus Einem (Monismus) ableitbar, weder das Geistige aus dem Materiellen (Materialismus/Realismus) noch das Materielle aus dem Geistigen (Idealismus/Mentalismus) usw. usf. Wir befinden uns eben auf dem Felde der Geltung und nicht der Genesis, weswegen Kausalerklärungen hier gänzlich unangebracht sind. Es ist bemerkenswert, daß Vertreter der genannten und anderer Weltanschauungen häufig mit Hilfe der aufgewiesenen Ungültigkeit solcher Positionen ihren Alleingültigkeitsanspruch rechtfertigen, indem sie auf die tatsächliche Unhaltbarkeit der jeweiligen Gegenpositionen weisen und ihren Standpunkt dadurch zu immunisieren suchen, daß sie diesen gar nicht als eine der Positionen verstanden wissen wollen und gelten lassen, da das, was sie vertreten, die Wahrheit, ja die Wirklichkeit selbst, nichts als sie und somit keine Position sei. Insofern stellen diese Metaphysiken als unversöhnliche Kontraste und doch nicht auseinanderzubringende Komplemente ewig wiederkehrende Ausdrucksformen menschlicher Welterklärung, oder besser, Weltverklärung dar.

Welche Unpäßlichkeiten und Krankheiten mit Hilfe des Wissens, das anhand eines anatomischen Modells veranschaulicht und weitergegeben werden kann, dann tatsächlich geheilt werden (können) und unter Anwendung welcher Therapien, das hängt selbstverständlich vom einzelnen Heiler ab und dem Wunsch der Leidenden, gesund zu werden, und es dürfte vornehmlich kulturell zu erklären sein, daß es die Vijñānavādin-s zur Formulierung einer Soteriologie und Sophologie und somit für Kontemplation und Spiritualmedizin nutzbar machten, Johann Gottlieb Fichte, um damit eine Sittenhygiene in bürgerlich-aufklärerischer Absicht mit den Medikamenten praktischer Philosophie: Ethik, Staats-, Rechtslehre, Pädagogik usw. zu verordnen, ohne dabei allerdings die Gesundung im Glaubensleben zu vergessen, die mit der Rezeptur einer ›Anweisung zum seeligen Leben‹ eingeleitet werden sollte.

Als Gedankenkonstrukt, so es für sich Geltung insgesamt reklamiert, ist das System der »Strukturtheorie der Re–flexion« in seiner Totalität selbstverständlich abgeschlossen oder ‚geschlossen', indem es in einem unausweichlichen, gängigerweise so bezeichneten, Paradoxon endet. Dieses besteht in dem Wissen um die Begrenztheit des Wissens aufgrund seiner Identität-Differenz-Struktur, einem Limesbewußtsein, das an den im Denken bis an diese Stelle Vorgedrungenen die Aufforderung zur Destruktion des Konstrukts, oder besser, zur Abstandnahme vom ego–zentrierten Konstruieren bzw. Modellbilden richtet: von der Gleich–Gültigkeit über die Gleich–Ungültigkeit zur Gleichgültigkeit qua Gleichmütigkeit (Gelassenheit) gegenüber dem und beim Modellbilden.

In anderer Hinsicht, nicht im Vernünftigen, sondern in Richtung Außer- oder Übervernünftiges, muß es, als die Grenzbedingungen angebend, wie bereits ausführlich diskutiert, offen sein, weshalb ich vorschlage, inspiriert durch Karl Jaspers, terminologisch zwischen (geschlossenem) System und (offener) Systematik zu unterscheiden[73] und die »Strukturtheorie der Re–flexion« wie das damit korrelierte quadripositionale Aussagemuster unter die letztere, die zwar systematisch verfahrende und somit aufgebaute, doch in Richtung unmittelbare Erfahrung ungeschlossene Systematik – nicht gemeint ist ein endlos unabgeschlossener Denk-, Erlebnis- und Phänomenhorizont! – zu subsumieren.

Damit geht einher, daß die Rückfrage auf die Gültigkeit der Struktur (Selbstanwendbarkeit) nicht nur nicht, wie vom eingehend bemühten Peter K. Schneider unter Berufung auf Alfred Tarski (1901–1983), Bertrand Russell (1872–1970) und letztlich auch auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel, und das gegen Theodor W. Adorno (1903–1969) gerichtete Stichwort:

---

[73] Cf. K. Jaspers, Von der Wahrheit, p. 169.

»keine Dialektisierung der Dialektik« gefordert, zu verbieten,[74] sondern als letztsinnvolle Systematisierung des Systems, und damit seinem Erweis als offener Systematik, in Anspruch zu nehmen ist, bildet sie doch geradezu den Nerv der weisheitlichen Überbietung des weisheits-liebenden, i.e. philosophischen, und noch viel mehr des Wahrheitskriteriums aller objektbezogenen (immanenten) ‚Welt'-Wissenschaft(stheorie). Dies zwar nicht, wie von P. K. Schneider gemeint, als dialektische Relativierbarkeit im Sinne einer skeptizistischen oder pragmatistischen Modifizierung der Struktur, sondern im Sinne der Einsicht in den unvermeidbar behelfsmäßigen Charakter der Strukturtheorie selbst und ihrer dadurch geforderten kompromißlosen ‚Überwindung', wie sie von mir nicht nur in dieser Studie verdeutlicht und verstanden, von der sogenannten Forschergemeinschaft aufgrund zeitgeistlicher Vorurteile jedoch mißverstanden und rundweg als unmöglich bzw. unsinnig abgetan wird. Der Durch- und Übergangscharakter der ‚Struktur-Systematik' ist der einzige Garant dafür, daß Ideen und Ideengewebe (Lehren) vor Ideologisierung geschützt sind und bleiben, indem sie einen dritten (mittleren) Weg jenseits eines seichten Wahrheitsliberalismus mit seiner Eigenschaft, verdeckt die an-epistemische, d.h. machtgebundene Definitionsgewalt als Kriterium einzusetzen (ich nenne das, wie in der nächsten Abteilung erläutert werden wird, Immunisierungsstrategie), und eines bornierten Wahrheitsdogmatismus mit den Begleiterscheinungen von wissensspezifischer struktureller Gewalt und epistemischer Imperialismus- und Globalisierungstendenz, eröffnet.

An der Eigenschaft, nicht nur Dialektik, sondern Dialektik der Dialektik zu sein, wurde in der Forschung denn auch der Unterschied zwischen der Dialektik Hegels und der Fichtes

[74] Cf. P. K. Schneider, Grundlegung der Soziologie, pp. 18–20, 27–31.

festgemacht. Während die ›Wissenschaft der Logik‹ „aus einer einfachen Beobachtung dialektischer Bewegungen an den Fakten des Bewußtseins“ gewonnen sei, entstehe „transzendentale Einsicht aber erst durch doppelte Reflexion“.[75] „Der fundamentale Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß Hegels Dialektik sich nicht *als solche* reflexiv legitimiert und insofern nur assertorische, nicht kategorische Dialektik ist. Fichte dagegen beharrt auf dem Nachweis der *Kategorizität* der Dialektik. … Im Unterschied zu Hegel war für Fichte von Anfang an reale Dialektik nur als *doppelte* Dialektik, als Durchkreuzung zweier Disjunktionen denkbar. Darin liegt auch der Keim zur Lösung für das Problem der Selbstüberwindung der Dialektik. Denn doppelte Negation vermag sich selber aufzuheben.“[76] Dementsprechend bleibe das Hegelsche Absolute im Relativen hängen. „»Das von ihr [sc. der Hegelschen Lehre] hochgerühmte, ungetrübte und reine Absolute ist […], beim Lichte besehen, nur eine Verwirrung dreier Relationen, um die Duplicität zu überwinden sinkt sie gar in eine Triplicität herab, und dasjenige Philosophiren, welches sie als die Fundgrube der Weisheit anpreist, ist ein Herumwühlen in dem, wie sie es selbst nennt, göttlichen Chaos des Absoluten.« Gautamo Buddha pflegte dialektische Philosophen von der Art Hegels mit der vierfachen Alternative abzuweisen: ‚es gibt‘, ‚es gibt nicht‘, ‚es gibt sowohl als auch: es gibt nicht‘ und ‚es gibt weder, noch gibt es nicht‘. Das freie Spekulieren kann auch zu der Position der Nichtidentität der Identität und Nichtidentität fortgehen, und zwar im Sinne des Nichtbehauptens von … Das würde

[75] Cf. J. Widmann, Johann Gottlieb Fichte, p. 45.

[76] J. Widmann, Johann Gottlieb Fichte, p. 203.

jeder Behauptung ihre rationale Basis entziehen, ihm aber damit auch jede Möglichkeit nehmen, sich zu legitimieren."[77]

Von einer automatischen (selbsttätigen) Selbstaufhebung oder Selbstbeseitigung von Begriffen (Gedanken, Sätzen etc.), dem Gegensatz zu ihrer Selbsterschaffung (*auto-poiēsis*), kann, wie in meinen Darlegungen bereits mehrmals unüberhörbar anklang, buchstäblich natürlich nicht die Rede sein. Da möchte man am liebsten den Meister selbst aus einem anderen Kontext heraus zu uns herüber sprechen lassen: „Weder gibt es Vergehen aus sich selbst noch Vergehen aus anderem (selbst); wie es Entstehen des Entstehens weder von selbst noch von anderem (selbst) gibt."[78] Ich warne nochmals nachdrücklich vor der Ausdrucksweise der Selbstaufhebung des Denkens, auch wenn sie bei den meisten Philosophiewissenschaftlern des Westens, selbst denen, wie an einem Beispiel aufgewiesen, die der Sache am nächsten kommen, bezüglich aller Weisheitslehren, West wie Ost, alt oder neu, üblich ist, ja ich mich in gewissen Passus selber nicht immer unzweideutig davon distanzierte, weil von ihr eine ungeheure Fehleinschätzung des Leistungssinns wahrer Philo–Sophía als der Erstrebung und schließlich Erreichung eines transkategorialen Erfahrens ausging und immer noch ausgeht. Das Denken gelangt durch Einblick in und Durchblick durch seine eigene Unzureichendheit maximal zu der Einsicht in die Notwendigkeit seiner Aufhebung. Diese ist aber, jetzt

---

[77] R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, p. 130, erstes Zitat im Zitat: Anonymus (G. E. Schulze), Aphorismen über das Absolute, als das alleinige Princip der wahren Philosophie, über die einzige mögliche Art es zu erkennen, wie auch über das Verhältniß aller Dinge in der Welt zu demselben, p. 126; zweites Zitat im Zitat: K. E. Neumann, Aus den Reden des Gotamo Buddhos, Leipzig o.J. [1921], p. 21; Auslassungen und Hinzufügungen wurden von mir zeichengenau und ohne Veränderung übernommen.

[78] Nāgārjuna, MMK 7.32: *na sva-ātmanā nirodho 'sti nirodho na para-ātmanā | utpādasya yathā-utpādo na-ātmanā na para-ātmanā ‖*.

darf ich mich einmal einer bildhaften Darstellung bedienen, kein Selbstmord, nicht, wie von Francis H. Bradley formuliert, „des Denkens … glücklicher Suizid", der von ihm in keinerlei Hinsicht für vollziehbar erklärt wird,[79] sondern, wenn todernst genommen, ein Todesurteil, undenkbarerweise mitverhängt von dem, welchem im und durch das bestimmende Denken Unrecht in Form von Unrichtigem zugefügt wurde: dem Unbestimmten, nein, Unbestimmbaren, da selbst Letztbestimmenden (auch das ist natürlich eine letztlich unzulässige Bestimmung). Diesbezüglich muß ich mit Nachdruck auf die in einem früheren Kapitel vorgestellte Einsicht der ›Bṛhadāraṇyaka-‹ und der ›Chāndogya-Upaniṣad‹ zurückverweisen, zwischen dem substant-transsubstanten Erkenner, dem absoluten Selbst also, das wortwörtlich genommen gar keines mehr »ist« (λ_4), somit nicht rückstandslos strukturiert oder systematisiert werden kann, und dem Erkennen als solchen, dem eigentlichen Selbst qua Selbst–Bewußtsein, der Urstruktur und zirkulären Urform allen Erkennens (λ_3), das quasi Prädikat dieses Subjekts ist, oder vielmehr die Subjekt- und Prädikatform in Kombination und Kumulation, strikt zu unterscheiden, um im logischen Re–flektieren der Logos-Struktur gerecht zu werden und damit zu vermeiden, mit eingebildeten Akten ohne Akteur oder umgekehrt, und was es hier sonst noch für Fiktionen gibt, ein Ende (*anta*) nehmen zu können, ohne das andere nehmen zu müssen, eine Münze mit nur einer Seite oder einen Stock mit nur einem Ende haben zu können.

Wäre das Denken nämlich in der Lage, sich (von) selbst zu vernichten, so wären wir mittlerweile vermutlich alle vernunftlos oder unwahrscheinlicherweise in einem übernatürlichen

[79] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 152; cf. o. c., pp. 147–148, 150, 319.

Suspensionszustand. Das Sich-Wissen (Selbst-Erkenntnis)[80] als Leer-Wissen wißbarer Unwißbarkeit oder, um hier einen Ausdruck von Nicolaus Cusanus zu gebrauchen, begreifbarer Unbegreiflichkeit (*comprehensibilis incomprehensibilitas*),[81] führt nur bis zu seiner eigenen Grenze. Diese Wissensgrenze ist im

[80] Diejenigen Varianten der altgriechischen Aufforderung zur Delphischen Selbsterkenntnis, die in ihr die Nichtigkeit der eigenen Person betonen wollen, haben, wenn man sie auf die Ebene des Begriffswissens überträgt, insofern recht, als sie damit dessen Unzulänglichkeit zum Ausdruck bringen, cf. Philon, De migratione Abrahami 134, 137–138; idem, De sacrificiis Abelis et Caini 55; idem, De congressu eruditionis gratia 106–107; idem, De specialibus legibus 1.44; H. D. Betz, Gesammelte Aufsätze, 1.104–108 (The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation), zeigt die Ähnlichkeiten zwischen der Selbsterkenntnis in Philon's Schriften und der Hermetik. Allgemein und in neutestamentlicher Perspektive: M. Reiser, Erkenne dich selbst! Zum »Erkenne dich selbst!« (*gnõthi seautón*) innerhalb der westlichen Tradition bis ins Mittelalter ist das meiste bei E. G. Wilkins, "Know thyself" in Greek and Latin Literature; P. Courcelle, Connais-toi toi-même, gesammelt; für die deutsche Mystik des Mittelalters A. M. Haas, Nim din selbes war; idem, Geistliches Mittelalter, pp. 3–27, 45–70 (*ET DESCENDIT DE CAELO* γνῶϑι σεαυτόν (Juvenal, Satir. XI, 27); Christliche Aspekte des 'Gnothi Seauton'); zur islamischen Philosophie cf. Ibn al 'Arabi, "Whoso Knoweth Himself …"; dazu und zusätzlich zur jüdischen: A. Altmann, Studies in Religious Philosophy and Mysticism, pp. 1–40 (The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism).

[81] Cf. N. Cusanus, Apologia doctae ignorantiae, Philosophisch-theologische Schriften, 1.542; idem, De visione Dei 13, Philosophisch-theologische Schriften, 3.148: „… daß man das Nicht-Wißbare weiß und das Nicht-Sichtbare sieht und das Nicht-Erreichbare erreicht." (*sciatur non scibile et videatur non visibile et accedatur non-accessabile*). Normalweise steht bei Cusanus dafür die »belehrte Unkenntnis« (*docta ignorantia*) oder, weil sich an diesem Erkenntnisort die Gegensätze, besonders die beiden von Erkennen und Nichterkennen, ineinander ergießen (*co-incidere*), »Zusammenfall/-fluß der Gegensätze« (*coincidentia oppositorum*). Zum Zusammenfließen (*saṃ-sāra*) der Gegensätze, nämlich von Sein (*sat*) und Nichtsein (*asat*), in den nach heutiger Dokumentenlage ältesten metaphysischen Spekulationen der Menschheit, im ›Ṛg-Veda 10.129‹ nämlich, werde ich im Indien-Teilband der nächsten Abteilung ein Zitat aus der indologischen Forschung zum besten geben.

Gegensatz zum häufig auftretenden Miß- wie Unverständnis ihrer Bedeutung als einer bloßen Schwäche und Unzureichendheit menschlichen Erkennens ein Grenzwissen, an der das Wissen zu seiner weitesten Ausdehnung und somit zu seinem äußersten, höchsten oder tiefsten Punkt gelangt ist.[82] Könnte man sonst Nāgārjuna einen „Meister der *docta ignorantia*, des belehrten oder bewußten Nichtwissens“[83] heißen?

Weil viele Meinungen, die durch die Jahrhunderte hindurch über das Sokratische NichtWissen in Umlauf gebracht wurden, bewirken, daß dessen zweifache gnoseologische Relevanz verkannt wird, hier eine kurze Klärung. Bei Sokrates selbst ist das Wissen des Nichtwissens durchaus ein solches, „das die Suche nach Wissen initiiert“[84], doch scheint es unvermeidlich, es schon bei ihm, wie daran anschließend bei Platon, „zum sich wissenden Nichtwissen der absoluten Transzendenz“[85], dem

---

[82] Cf. Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 2.138.13–15 (Expositio libri Exodi).

[83] C. Lindtner, Nāgārjuna, p. 355.

[84] J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, p. 225.

[85] J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, p. 225; l.c. wird zwar „das sich wissende Nichtwissen des Absoluten als Ziel der Platonischen Philosophie“ ausgegeben, und K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, p. 475, versteht es als höchstes Wissen der Philosophie, als Nicht- und Grenzwissen, doch scheint damit nur die höchste Form des begriffsgebundenen Wissens getroffen zu sein, die gerade nicht das endgültige, sondern nur ein vorläufiges Ziel der Platonischen Philosophie darstellt; folgende Aussage von J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, pp. 225–226, dürfte meine Vermutung bestätigen: „Es ist dieses wissende Nichtwissen, das im Neuplatonismus und in den von ihm intensiv beeinflußten Philosophien des Johannes Eriugena und des Nikolaus von Kues, ähnlich ferner auch beim späten Fichte und beim späten Schelling, die Theorie des Absoluten bestimmt.“ Wir stehen hier vor einem Verständnisproblem bzw. vor einer Undeutlichkeit, die sich analog in der westlichen Philosophie(wissenschaft) an der in meiner Studie hier mehrfach diskutierten mangelnden Trennschärfe zwischen Verneinung (*apóphasis* / *negatio*) und Beseitigung (*anaíresis* / *remotio*)

Telos des Denkwegs, unter Berücksichtigung einer Lehrweise der auf sie selbst zurückfallenden Ironie weiterzudenken. „Sowohl der Charakter der 'Abbildhaftigkeit' als auch die prinzipielle Spannung, die den Logos erst ermöglicht, läßt deutlich erkennen, daß das philosophische 'Nichtwissen' des Sokrates in bestimmter Weise bis in die systematische Lehre Platons hereinreicht. Die 'Aporie' des menschlichen Wissens wird hier nicht etwa einfach aufgehoben, sondern in ihrer grundsätzlichen Notwendigkeit erst eigentlich sichtbar gemacht. Eine Unzulänglichkeit zeigt sich hier nicht nur darin, daß das ethische Wissen, das wahrhaft 'Gute' nicht lehrhaft mitgeteilt werden kann; vielmehr wird darüber hinaus erkennbar, daß gerade die konsequente und vollständige Systematisierung letzten Endes eine wesensmäßige *Defizienz des im Logos erreichbaren Wissens* nicht zu überwinden vermag. … Daher ist schließlich mit einem .. Unterschied zwischen dem Bereich des lehrhaft Mitteilbaren und einem *Bereich des gänzlich »Unsagbaren«* (ἄρρητον) zu rechnen: die Erkenntnis der Seinsprinzipien *an sich* ist dem Logos entzogen und einer intuitiv-'mystischen' Erfahrung vorbehalten. Zwischen dieser höchsten Einsicht und dem in den Dialogen Dargestellten ist nun aber, als systematisch vermittelnde Instanz, die mündliche Lehre zu denken, die zu jener unmittelbaren 'Synopsis' hinführt und andererseits über die Prinzipienschau so genau wie möglich Rechenschaft gibt."[86]

Im Kontext der Voll–Endung des Wissens durch sein Verenden ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, was diesbezüglich oben betreffs der Metametaphysik gesagt und auch schon einmal anläßlich der »Wissenschaftslehre« Fichtes, das wörtliche,

---

zeigt.

[86] K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, pp. 10 … 5; zur mystischen Relevanz der Sokratischen Nichtwissens cf. J. Bussanich, Socrates the Mystic, p. 49.

radikale Verständnis von »Aufhebung« und »Vernichtung« hier einmal unterstellt, festgehalten wurde: „Die Vermeidung des Widerspruchs besteht eben im ausdrücklich Nicht-für-letzte-Wahrheit-gelten-Lassen der WL in ihrer Faktizität – und das gerade besagt 'Vernichtung' –, also in der Aufhebung auch der faktischen Behauptung jener Maxime vom 'Nicht-gelten-Lassen einer faktischen Behauptung'."[87]

Vertreter der sogenannten Analytischen Philosophie haben für die Umgehung gewisser unvermeidlicher ‚Paradoxien' der Selbstreferenz bekanntlich ein Patentrezept, das einer ihrer Stifter einführte, Bertrand Russell, als er vor der nach ihm benannten Mengenparadoxie erschrak und nicht mehr weiter (-zudenken) wußte: Denkverbot oder genauer, Re–flexionsverbot, das von ihm unter dem Namen „Theorie logischer Typen" oder einfach »Typentheorie« eingeführt wurde.[88] Welche Konsequenzen eine solche ‚definitorische' Entscheidung, nein, Willkür im Dienste eindimensionaler logischer Konsistenz zeitigt, ist an allen Darstellungen der antiken westlichen und östlichen Philosophie aus dieser Schulrichtung des (verhinderten) Denkens ablesbar. Hier gilt die Feststellung „.. wenn Sie semantische Selbstreferenz syntaktisch verbieten, werden Sie nie ein tieferes Verständnis von Semantik und Selbstreferenz gewinnen"[89] strengstens.

---

[87] H. Gliwitzky, Einleitung in: Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, p. LX.; auf dieselbe Problematik Bezogenes findet sich anläßlich der Rolle des Sokratischen Nichtwissens bei der Systematisierung des Wissens in Platon's Philosophie im Werk von K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, pp. 5, 9–11.

[88] Cf. A. Dumitriu, The Logico-Mathematical Antinomies: Contemporary and Scholastic Solutions, pp. 311–318; zur Russellschen Mengenparadoxie populärwissenschaftlich: N. Falletta, Paradoxon, pp. 32–35.

[89] U. Blau, Wahrheit von innen und außen, p. 11; fehlt in idem, Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, p. 38, an der Stelle, an der die Aussage nach dem Aufbau des Texts, der hier überwiegend aus dem

Nur durch die zu Ende gebrachte Reflexion, nicht von der multiperspektivischen Ausgangsebene des Empirischen, Phänomenalen und seiner Erschließung wie Auslegung aus, im Indischen exemplarisch von jinistischen Philosophen unter dem Namen Anekāntavāda, Nichteinfachheitslehre, wörtlich Nicht-eine-Kante-Lehre (*an-eka-anta-vāda*), samt methodischem Beiwerk vertreten, und nicht von der bei Hermeneutikern oder Postmodernen anzutreffenden Konvergenz von Erscheinungen und deren sinnhaft-sprachlichen Repräsentanten unter dem Stichwort »die Welt als Text« oder »die Wirklichkeit, ein Spiel von Signifikanten« aus[90] – es sei denn, man versteht diese im antik philosophischen Sinne einer Welt, die aus Wissen, Sprache (gr. *lógos* / skr. *vāk*) und den Büchern (skr. *Veda* / chin. 經 *jīng*), in denen sich diese niederschlugen, aus Geist also, ent- oder besteht,[91] – kann der dogmatische Relativismus vermieden werden, ohne beim essentialistischen Absolutismus Zuflucht nehmen zu müssen.

Insofern ist der im vorliegenden Buch entfaltete onto-gnoseologische Entwurf ein Wegweiser über die Philosophie, und damit auch über die Interkulturelle Philosophie hinaus, weshalb ich bei meiner Konzeption unter Berufung auf die (Fichtesche) Transzendentalphilosophie bei gleichzeitiger Forderung der weisheitspraktischen Einlösung und Verwirklichung ihrer theoretischen Letzterkenntnis von »Transkultural–Philosophie« spreche. Ein Ausspruch von einem indischstämmigen Vertreter

---

ersteren Essay besteht, zu erwarten wäre.

[90] Dagegen wandte sich schon Asaṅga, wenn er auch solches, wie bereits erwähnt, fälscherweise den Śūnyavādin-s zuschrieb, cf. Asaṅga, Bodhisattvabhūmi 4, ⟨ed.⟩ N. Dutt, p. 31; ⟨tr.⟩ J. D. Willis, On Knowing Reality, pp. 161–162; cf. o.c., pp. 110–113, mit Übersetzerkommentar; M. D. Eckel, Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, pp. 65–66.

[91] Dazu mehr und Genaueres in den Teilbänden der nächsten Abteilung.

aus der vordersten Reihe der Interkulturalphilosophen kommt der daseinsverwandelnden Qualität logischer (Selbst-)Analyse im Resultat, nicht in den einzelnen Entwicklungsschritten, allerdings derart nahe, daß ich gemäß der buddhistisch-hinduistischen Idee des geeigneten Hilfsmittels (*upāya*) geneigt bin, wenigstens diesbezüglich, sonst keineswegs, von Unterschieden in der Betonung und der Lehrweise, denn von gravierenden Gegensätzen in den Lehrgehalten von Interkultureller- und Transkultural–Philosophie zu sprechen: „Nirvana ist so eine Transformation, keine Transzendenz."[92]

Auf Nāgārjuna angewandt, führt die Nichtbeachtung der in Betracht zu ziehenden Reflexionsschleifen dazu, daß dieser und schließlich auch Buddha als moderne Phänomenalisten, Pragmatisten, Empiristen, Sprachphilosophen und postmoderne Dekonstruktionisten erscheinen: Relativismus des Vorne ohne Hinten, des Nichts-als-Vordergrund und somit Quasi-Nihilismus, Annihilationismus (pāl. *natthitā, uccheda-vāda*).[93] Naive Metaphysik vermeintlicher Metaphysikfreiheit, die den alten rationalistischen Identitätsimperialismus durch einen anti-rationalistischen Differenzterrorismus ersetzt hat! Sie geht meist mit dem Verständnis der konsequentialistischen Denegationsmethode (*prasajya-pratiṣedha*) als einer frei schwebenden, ab–soluten Verneinung ohne Bodenhaftung, d.h. Unter- oder Hintergrund(erfahrung), einher. Gegen ein solches Verständnis

---

[92] R. A. Mall, Nagarjunas Philosophie interkulturell gelesen, p. 61; die quasi-relativistischen Vorstellungen zur Vernunft, zur absoluten Wahrheit und zum absoluten Wahrheitsanspruch der Metaphysik, die in idem, Essays zur interkulturellen Philosophie, p. 101; idem, Zur Theorie und Praxis der Toleranz, p. 44, vorgetragen werden, scheinen mir mit dem zitierten Ausspruch kaum in Einklang zu bringen zu sein, da mit dem Nirvāṇa ein universal verbindliches und transkulturell gültiges Weisheitsziel eingefordert wird.

[93] Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.293–297 (Some Pāli Words), mit Dokumentation.

der Negation von nichts, selbst die Negation der Negation setzte demgegenüber etwas voraus, nämlich die Negation selbst, und die Negation des Nichts wenigstens den Gedanken des Nichts, gegen ein solches Verständnis also treffen die ansonsten in vielen Fällen falschen und ungerechtfertigten Anschuldigungen Śaṅkara's wider den Buddhismus, und speziell das Madhyamaka,[94] in der Tat zu und es ist seinem Resümee beizupflichten, daß die weltliche Praxis (*loka-vyavahāro*) mit all ihren gültigen Erkenntnismitteln (*sarva-pramāṇa-siddho*) – als Inbegriff des Relativen – nicht bestritten werden kann (*na … śakyate'pahnotum*), so eine andere, davon verschiedene Dasheit/Wahrheit/Wirklichkeit (*anyat-tattvam*) – ein jenes als Gegenbegriff definierendes Absolutwahres/Absolutes, im Falle des Kevala-Advaita nichts anderes als das/der aus den mahāyānistischen Traktaten übernommene *paramārtha-satya/paramārtha* – unzugänglich/unverfügbar (*anadhigamya*) ist,[95] d.h. nicht angenommen wird. „… wenn Śaṅkara feststellt, daß die Wirklichkeit der Welt nur bestritten werden kann, so wir eine andere Wirklichkeit annehmen, dann ist das genau das, was Nāgārjuna ebenfalls tut."[96]

Während die Prāsaṅgika-s (Buddhapālita, Candrakīrti, Śāntideva) und die in ihren Bahnen denkenden Exegeten, alte wie moderne, sich distanzierend von einer Negation, die implizit ihren Gegensatz behauptet (*paryudāsa-pratiṣedha* / gr. *stérēsis*),

---

[94] Eine Zusammenstellung von Kritik-Stellen wider den Buddhismus im Werk Śaṅkara's bietet A. J. Alston, A Śaṃkara Source-Book, 4.260–313; gegen das Madhyamaka, o.c., 4.304–313.

[95] Cf. Śaṅkara, Brahmasūtra-Bhāṣya 2.2.31, Samata Edition, 7.402: *na hy-ayaṃ sarva-pramāṇa-siddho loka-vyavahāro'nyat-tattvam-anadhigamya śakyate'pahnotum* … Cf. l.c. 3.2.22 = 7.596–601, zur Unmöglichkeit bloßer Negation.

[96] P. Tuxen, In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, p. 234.

der puren Verneinung ohne eine solche Setzung huldigen (*prasajya-pratiṣedha* / gr. *apóphasis*),[97] mögen sie je nach der ihnen selbst nicht bewußten metatheoretischen Stufe ihrer Argumentation schon das Rechte meinen, die damit einhergehende Aufforderung zur Aufhebung der zur Debatte stehenden Position, doch bleibt dabei der Geschmack einer undeutlich begründeten Darstellung dieses Sachverhalts, da eine solche Verneinung noch nicht die Aufhebung selbst ist, sondern diese nur darstellt. Indem nämlich, wie bereits ausgeführt, bei der Positionierung, d.h. Definition jedweder Entität immer auch deren logischer Gegensatz bzw. Hintergrund unbemerkt in Anspruch genommen werden muß, kann das für deren Negation, gleichgültig, ob es sich um eine kategorial gebundene oder ungebundene handelt, nicht nicht gelten. Die nicht-kategorienrestringierte Bestreitung setzt dabei implizit zwar nicht den kategorialen Gegensatz, doch beinhaltet sie einen Bezug auf den Untergrund, der das Negierte positioniert, zu einem negierbaren Etwas (*pratiṣedhya*) macht, und ist insoweit denselben strukturellen Bedingungen unterworfen wie die Positionierung einer Entität im Sinne einer Setzung oder Definition; sie muß somit etwas be–deuten, kann also nicht einfach sein, einfach(e) Negation sein, sich auf nichts beziehen und damit nichts ausschließen. Und das sollte bei der Negation einer letztmöglichen der vier Positionen, meinend eine Negation aller Positionen, nicht gelten? Der Untergrund setzt die Negierbarkeit von irgend etwas überhaupt, das mit dem

[97] Über den Umgang der tibetischen Gelukba-Schule mit sogenannten affirmativen und nicht-affirmativen Negationen im Dienste meditativ-kontemplativer Bewußtseinstransformation gibt A. C. Klein, Knowledge and Liberation, pp. 153–182, Auskunft; diese praktischen Anwendungsformen der Verneinung berufen sich zwar auf logische Stimmigkeit, erreichen aber keinen generellen theoretischen Gültigkeitsstatus, da gewisse ihrer Evidierungsoperationen nicht (mehr) im Feld allgemeinmenschlicher Kognition liegen.

Zu-Negierenden, sprich als irgend etwas Positives (Datum), gegeben (lat. *datum*) ist, und seien es die berühmten hölzernen Eisen und runden Vierecke oder die im Mahāyāna so gern bemühten Hasenhörner (*śaśa-viṣāṇa*), Schildkrötenhaare (*kūrma-roma*) oder Söhne einer unfruchtbaren Frau (*vandhyā-putra*), die keine Gegenstände der eigentlich so zu nennenden Erkenntnis sind. Warum sollten die Prāsaṅgika-s gerade von den Maßstäben ausgenommen werden, die sie an andere kompromißlos anlegen, um sich mit ihrer Argumentation durchzusetzen?

Voraussetzung zum Durchblicken dieser Zusammenhänge ist Re–flexion, selbstreferentielles Überlegen, mit dessen Hilfe allein die Gültigkeitsbedingungen von Propositionsgefügen und (verkannten wie unerkannten) Propositionshierarchien offengelegt werden können. Diese Ausführungen werfen die Frage auf, ob das ‚abgehobene' Verständnis Candrakīrti's von der nichtimplikativen Negation oder Bestreitung mit seiner, zumindest in der expliziten Darstellung um ein Stadium, das der reflektorisch gewonnenen und sprachlich artikulierten Letztwahrheit (λ_3) verkürzten Auffassung von der gedoppelten (*satya-dvaya*), ja doppelt gedoppelten (gemäß »Strukturtheorie der Re–flexion« *satya-catuṣṭaya* zu nennenden) Gedanken- und Wahrheitsstufung einhergeht.

Zudem möchte ich an dieser Stelle darauf verweisen, daß für die Methode der Konsequentialisten (onto)logisch analog dasselbe gilt wie epistemologisch für die in einem früheren Kapitel bereits erwähnte, durch Parasitismus gewonnene „derivative wahrheits-bezeichnende Fähigkeit" des Dekonstruktionismus und Skeptizismus, daß sie nämlich einen »derivativen Seinsbezug« herstellt, indem sie ihn indirekt von den von ihr negierten (Onto-)Logien (die mādhyamika-eigene Formal-Ontologie inclusive), auf die sie unausweichlich rekurrieren muß, bezieht, während sie diesen Bezug in ihrer Selbstdarstellung zu unterschlagen scheint, im Vollzug jedoch berücksichtigt, indem

sie am Schluß die eigene Negation zurücknimmt bzw. aufhebt. Dementsprechend fragt sich auch beim folgenden bedenkenswerten, und deshalb hier auch vorgetragenen, mit Seitenblick auf eine mehrwertige Logik unternommenen Lösungsversuch des Problems der Negation des Vierkants insgesamt, ob er nur deshalb auf den ersten Blick einer Verletzung (transzendental-) logischer Konsequenz zu entgehen scheint, weil er die Annahmen, die er voraussetzt bzw. den Schluß, der aus seiner Durchführung zu ziehen wäre, nicht thematisiert.

Nachdem der betreffende Autor den in der jinistischen Nicht-eine-Kante-Lehre (*anekānta-vāda*) verwendeten Begriff »*anekānta*« (nicht eindeutig, nicht eine Kante) im niedrigeren Sinne mit dem dritten, in seiner Diktion „uneindeutigen" Lemma (λ_3) in Verbindung brachte, bei dem Lemma eins (λ_1) und zwei (λ_2) gleichermaßen gut zuträfen, im höheren Sinne mit einer affirmierten Konjunktion aller Lemmata (Λ), und den im Buddhismus gebräuchlichen von »*avyākṛta*« (unerklärt, nicht expliziert, unbestimmt) im niedrigeren Sinne dem in seiner Diktion „unbestimmten" Lemma vier (λ_4), bei dem Lemma eins (λ_1) und zwei (λ_2) gleichermaßen schlecht zuträfen, im höheren Sinne einer negierten Adjunktion aller Lemmata ($\bar{\Lambda}$) zuordnete, hebt folgende Darlegung an. „Der Terminus »*avyākṛta*« / »*avyākaraṇīya*« ist eigentlich ein grammatischer Fachausdruck. Die Grammatik, *vyākaraṇa,* gilt als die Wissenschaft von der Analyse und Synthese bedeutungstragender sprachlicher Einheiten. Jede sprachliche Einheit, die in Übereinstimmung mit den Regeln dieser Wissenschaft analysiert und synthetisiert werden kann, die also, wie man sagen könnte, wohlgeformt ist, gilt als *vyākṛta;* Einheiten hingegen, bei denen dies nicht der Fall ist, als *avyākṛta*. Ein Beispiel dafür ist das sinnlose, irreferentielle Wort »*dittha*«. Mit diesem Wort kann man zwar … eine Proposition bilden; diese ist jedoch unbestimmt und nicht mehr existenzpräsupponierend. Die Sonderstellung sinnloser Objektbezeichnungen zeigt sich auch bei

der Negation von Sätzen, in denen sie figurieren; die entsprechende Wahrheitstafel entspricht einer dreiwertigen Logik mit einem dritten Wahrheitswert »unbestimmt« (u):

A	–A
w	f
f	w
u	u

Versuchen wir, Nāgārjunas Vorgehen mit dieser Terminologie zu schildern. Was die Grammatik auf morphologischer Ebene vollzieht, bewerkstelligt seine Methode auf syntaktischer und semantischer Ebene: sie untersucht die Propositionen und erweist sie alle als *avyākṛta,* als unbestimmt. Aus diesem Grunde kann man sie negieren, ohne damit irgend etwas zu verändern; das Resultat ist keine Gegenposition mit dem alternativen Wahrheitswert, sondern bleibt unbestimmt. Somit führt die Negation der *catuṣkoṭi* zu keinem Widerspruch mit der Annahme, alle Positionen seien sinnlos."[98]

Es darf gefragt werden, wodurch sich Ārya Nāgārjuna dann noch veranlaßt sehen sollte, zur Vollendung seiner Philosophie auch die angeblich unbestimmte, widerspruchsfreie Totalnegation ohne alternativen Wahrheitswert durch Stillegung der Diskursivität samt ihrer Inhalte/Gegenstände (*prapañca-upaśama/ draṣṭavya-upaśama*) hinter sich zu lassen, wenn jegliche durch Unvollständigkeit (Nicht-Erfüllung, Mangel) der Kognition

[98] K. Butzenberger, Einige Aspekte zur catuskoti unter besonderer Berücksichtigung Nagarjunas, pp. 577–578; stillschweigende Druckfehlerkorrekturen und Kursivierungen von mir vorgenommen; meine vorgeschaltete Paraphrase faßt die erste Hälfte von o.c., p. 577, zusammen; unter einem logischen Gesichtspunkt müßte dieser Ansatz mit dem der substitutionellen Semantik von T. J. F. Tillemans, Scripture, Logic, Language, pp. 196–200 (Buddhist Logic Non-Classical or Deviant?), diskutiert werden.

erzeugte Spannung verschwunden ist, wenn die Suche nach Wahrheit also kein Motiv mehr hat. Anders gefragt: bleibt hier nicht der entscheidende Unterschied zwischen »unbestimmt« (*avyākṛta*) und »unbestimmbar« (*avyākaraṇīya*) unbestimmt, die so verstandene Anschauung der Nicht-Anschauung (*adṛṣṭi-vāda*) unfähig, am Zustand unserer üblen (*kleśa*) und leidhaften (*duḥkha*) Verwirrung (*moha*) und Unwissenheit (*avidyā*) 'irgend etwas zu verändern'?

Die Gegenthese zur Behauptung, die Widerlegungsmethode des Mittleren Weges verfahre ohne Bodenhaftung negierend, konnte natürlich nicht unaufgestellt bleiben. „Alle Negationen hängen, weil absolute Negation eine Unmöglichkeit darstellt, von einer verborgenen Affirmation ab. Totaler Skeptizismus ist eine reine Einbildung, denn in einem solchen Skeptizismus ist stillschweigend die Gültigkeit des Urteils des Skeptikers inbegriffen. Der Zweck hinter dieser sogenannten destruktiven Philosophie des Śūnyavāda ist, die ultimative Unwirklichkeit aller Phänomene zu erweisen. Absolute Verneinung setzt notwendig Bejahung voraus. Śūnyavādin-s bestreiten die ultimative Wirklichkeit von beidem, Bejahung und Verneinung.“[99]

Die konsequentialistische Aufhebung setzt kein mē-ont(olog)isches Gegenüber, eine Anti-, Hinter-, Über-, Unter- oder Parallelwelt, sie hat lediglich ein- und zuzugestehen, daß sie mit ihrer Inanspruchnahme eines Absolutmaßes des WahrSeins an sich dieses als Voraussetzung allen Verneinens anerkennt, ohne es aktualiter und konkret zu kennen. Insofern kann das nicht aus purer Tollheit geschehen, sonst demaskierte sich die Mittlere Lehre nämlich als irre Lehre und Irrlehre, sondern muß auf ‚wirklichen' und ‚wahren' Gegebenheiten, wenn auch nur indirekt gegebenen, beruhen. Das wurde anläßlich der Frage, welche Rolle die Ontologie im Śūnyavāda spielt, schon

[99] H. N. Chatterjee, Introduction to: Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, 1.XXVIII.

mehrmals gestreift. Erfahren und verwirklicht sind sie keine andere Welt, sondern die Welt anders, ganz anders.[100] Dieser

[100] Insofern basiert die an mich gerichtete Bezichtigung der Unlogik in der Rezension von G. Paul, Buchbesprechung zu Hans P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, diese Bemerkung hier nur als Etüde, nicht als Rechtfertigung, auf einer Unterstellung, nämlich der, ich ginge nach idem, Philosophie in Japan, p. 134, davon aus, „daß die Begriffe »wahre Wirklichkeit« und »höchste Wahrheit«, so wie sie im ›Chūron‹ [= Madhyamaka-Śāstra] entwickelt werden, irgendetwas im strengen Sinn Transzendentes bezeichnen, d.h. etwa einen zweiten Seinsbereich neben dem Bereich alltäglicher Wirklichkeit." Da die ‚transzendentalen' Argumentationen in meinem Buch anscheinend nicht ausreichten, die in idem, Buchbesprechung zu Hans P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, p. 264, gestellte Frage zu beantworten, „ob die Tetralemmatik auf eine positive Erschließung eines außerlogischen, übersprachlich Seienden oder Wahren führe bzw. führen könne", bin ich sicher, daß es auch die Präzisierungen in all meinen Schriften nicht vermögen werden, insbesondere da meine Gedankenführung zu keiner Zeit einen wesentlichen Richtungswechsel erfuhr, obzwar sie in dieser Studie hier spezifischer ist. Wer nicht zugeben will, daß Logik zu Ende gedacht werden, d.h. mit ihrer Hilfe über ihren eigenen Leistungssinn, ihre Grenze Auskunft gegeben werden kann, darüber, daß das, was sie infolgedessen ausgrenzt, erstrebenswert ist und wie diese ihre Grenze schließlich niederzureißen ist, sondern einzig ihren entitativ-operationalen Oberflächenbereich als bedenkenswert und nicht vielmehr als bedenklich anerkennt, wird die Reflexion ü b e r Logik kaum als aussagekräftig akzeptieren und es, wie am l.c. „für einen fundamentalen logischen Fehler" halten, „in den tetralemmatischen Negationen etwa der *Mūlamadhyamakakārikā* mehr als Negationen zu sehen und mehr aus ihnen zu folgern, als daß Logik und Sprache ungeeignet sind, so etwas wie Seiendes an sich zu erfassen." Letzterer Satzteil sagt ja genau das, was ich meine, nur scheint nicht angekommen zu sein, wie ich es meine. In den aufgeführten Vorwürfen ist viererlei angesprochen: a) daß ich den Leistungssinn der tetralemmatischen Denegation mit dem normaler anti–thetischer Negation gleichsetze; b) meine diesbezügliche Gedankenführung folglich logisch ungültig sei; c) sie deshalb auch nicht auf das Madhyamaka angewendet werden könne und d) es unmöglich sei, das Madhyamaka über einen Phänomenalismus oder Negativ-Ontologismus hinaus weisheitlich bzw. mystisch auszulegen. Zurückzufragen ist aber, wie das Geltungskriterium für die Annahme(n) G. Pauls aussieht, d.h. welche stillschweigenden (objektivistischen) Vorannahmen ihr zugrunde liegen, die ihn die Reflexion zu früh

Gedanke geht mit der Einsicht der Neuplatoniker zusammen, deren Totalnegation keinen denotative Funktion mehr im eigentlichen Sinne beansprucht. „Ferner haben privative und relative Negationen durchaus *kategoriale* Bedeutung, sie *bestimmen* also das, von dem sie ausgesagt werden, wenigstens in dem, was es nicht ist, während transzendierende Negationen in rein *semantischer* oder *endeiktischer* Bedeutung zurückgehalten sind und daher keinen eigentlichen Aussagecharakter mehr haben; sie bestimmen nicht das Absolute in dem, was es ist oder nicht ist, sondern weisen das Denken vielmehr über alle Bestimmtheit hinaus auf die reine Transzendenz jenseits von Sein und Nichtsein.“[101] Der Inhalt des abschließenden Satzteils ist vom Metastandpunkt aus allerdings wieder zu relativieren. Das Absolute wird von dort aus nämlich sehr wohl bestimmt, und zwar genau in dem, was es n i c h t ist: d e n k b a r.

Der spätere Neuplatoniker Proklos faßt diesen Gedanken in dem aus der Stoa stammenden Konzept der Übernegation oder Überabsage (‘*uperapóphasis* / *superabnegatio*), das in dieser eine doppelte Verneinung mit bejahendem Sinn in der Form »es ist

abbrechen und sonach den Vorwurf des Widersinns auf ihn selbst zurückfallen lassen. Kein anderes Seiendes oder Wahres, sondern das Seiende oder Wahre anders! Anderes wurde von mir noch nie als wahr behauptet.

[101] J. Halfwassen, Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie, p. 36; bei der Formulierung der hier vorgestellten Theorie von der absoluten Negation im Neuplatonismus mit den Worten „während transzendierende Negationen in rein *semantischer* oder *endeiktischer* Bedeutung zurückgehalten sind und daher keinen eigentlichen Aussagecharakter mehr haben“ sind die Adjektive „rein“ und „eigentlich“ entscheidend, um nicht der Meinung zu verfallen, daß es in der Reflexionsphilosophie so etwas wirklich gäbe; zur kürzest möglichen Begründung siehe den folgenden Satz meines Haupttexts; endeiktisch, von gr. *endeiknumi,* heißt bezeichnend, aufweisend, beweisend, erweisend, denotativ.

nicht der Fall, daß nicht gilt …« ausdrückte.[102] In Proklos' Anwendung auf das Eine büßt die Negation der Negation jedoch ihren positiven Charakter ein und „bedeutet die Transzendenz beider Seiten der Opposition",[103] also »Weder–Noch«. Ein stimmiges Verständnis von Verneinung, Beraubung, Überberaubung und Beseitigung also vorausgesetzt, bedeutet die „Negation der Negation, … Selbstaufhebung der Negation"[104], „Negation der Negation, die nicht in die Affirmation umschlägt, sondern in der sich die Selbstaufhebung des Denkens und Sagens in das erfüllte Schweigen vor dem Unsagbaren vollzieht"[105], wobei, so argumentiert Proklos, das Eine zwar (Ur-)Grund (*aítion*) dieser Superabnegationen ist, selbst aber weder an einer dieser teilhat noch selbst irgendeine dieser ist (*oudenòs dè meteílēchen oudè ésti ti autõn*), durch Aufhebung/Beseitigung (*anairéseōs* / *remotionem*) all dieser vielmehr erwiesen, gezeigt oder zum Vorschein gebracht wird (*deíxēj*), daß das Eine (λ_4) jenseits (*epékeina*) aller verständigen/intellectiven Ordnungen, Einteilungen oder Klassen liegt (*'apásēs idruménon tẽs noerãs diakosméseōs*) (λ_3),[106] die im Neuplatonismus bekanntlich zu jeweiligen Ordnungen, Einteilungen oder Klassen des Intelligiblen bzw. Seins oder Seienden (im platonistischen Sinn von überkosmisch Nicht-Werdendem) in direktem Bezug stehen (dazu mehr im nächsten Band).

---

[102] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 7.69.

[103] J. M. Dillon, Proclus' Commentary on Plato's *Parmenides*, p. 523[33].

[104] J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, p. 403.

[105] J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, p. 181[93].

[106] Cf. Proklos, In Platonis Parmenidem, ⟨ed.⟩ V. Cousin, col. 1172.34–38 ≙ idem, Commentarius in Parmenidem, ⟨ed.⟩ C. Steel, 2.442.74–78: *tò 'èn aítion mèn autó esti taĩs kalouménais 'uperapophásesin, oudenòs dè meteílēchen oudè ésti ti autõn, 'ína dià tẽs toútōn pántōn anairéseōs deixēj tò 'èn epékeina 'apásēs idruménon tẽs noerãs diakosméseōs.*

Im Gegensatz zu Hegel „vollzieht der Neuplatonismus eine Negation der Negation (ὑπεραπόφασις) ganz anderer Art. Weil das Eine selbst alle Denkbarkeit und Sagbarkeit transzendiert, darum bleiben ihm auch die Negationen unangemessen, insofern in ihnen immer noch etwas gedacht wird, wenn auch nicht das Eine selbst, sondern nur das, jenseits dessen das Eine ist. Darum müssen Proklos zufolge auch die Negationen selber wieder verneint werden. Diese Verneinung aller Verneinungen und des Verneinens selbst ist aber keine Affirmation, sondern die Selbstaufhebung des die Veneinungen vollziehenden Denkens selber. Indem die Negationen alle denkbaren Bestimmungen, also allen Gehalt des Denkens, aufheben, muß sich auch das Denken selber, das sich in ihrem Vollzug allen Inhalt wegnimmt, als Denken aufheben, indem es nach allen Denkinhalten zuletzt auch den reinen Denkvollzug des Verneiens selber verneint. Diese Selbstaufhebung des verneinenden Denkens ist als ein Akt des Transzendierens der Selbstüberstieg des Denkens auf das Jenseits allen Denkens hin: die unterschiedslose Einung mit dem Absoluten in der ἔκστασις, in der das Denken aus sich selbst herausgetreten ist, sich selbst als Denken also verlassen hat.“[107] Sehen wir auch hier über die problematischen Formulierungen der Selbstaufhebung, des Selbstüberstiegs und der Negation hinweg und gehen davon aus, daß deren mystische (ekstatische) Bedeutung im strengen Wortsinn gemeint ist, so ist zu konstatieren, daß das In-sich-Zusammensinken des (neo)platonischen Weisheitswegs der Versenkung des Mittelwegs (*samādhi/tūṣṇīṃbhāva/mauna/prapañca-upaśama*) analog ist. „In der Tat ist die ganze dialektische Methode, auch wenn sie nur mit Negationen vor sich geht, nichts als eine Präambel dieser mystischen Einung, indem sie wegnimmt, was auch immer die Schau des Einen ver-/

[107] J. Halfwassen, Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie, pp. 43–44.

behindern mag. »Im Stilleschweigen schließt er nun die Spekulation über das Eine (λ_5).«“[108]

Der Schwerpunkt des Kategorienkonflikts, der oben bereits in ontologischer Hinsicht (*prameya*) thematisiert wurde, das Spannungsverhältnis zwischen Sein und Nichts, begegnet uns hier mit seiner gnoseologischen Seite (*pramāṇa*), der Gegenstrebigkeit von Position und Negation. Wie kaum andere, gaben diese beiden Erkenntnisgegenstände, im Grunde handelt es sich ja nur um die zwei Seiten eines einzigen, Anlaß zu endlosen Diskussionen, gravierenden Mißverständnissen und Fehldeutungen, unabhängig von den Weltgegenden und Denkrichtungen, in denen sie diskutiert wurden. Was ein moderner indischer Gelehrter für die tetralemmatische Negation des Advaita Śaṅkara's festhält: „das positive Gegenstück der Negation ist nicht dasselbe wie die positive Basis der Negation. Das positive Gegenstück zu »da ist kein Federhalter« ist Federhalter; aber die positive Basis dieser Negation ist nicht der Federhalter, sondern der Tisch, den wir sehen und auf dem kein Federhalter ist“,[109] gilt abgewandelt – und gegen dessen Meinung – auch für das Madhyamaka. Weder wird, wie er unterstellt, von Nāgārjuna ultimativ-thetisch vertreten, daß die Relativität selbst das Absolute sei, dies gilt schlußendlich erst via Nicht-Prädizierbarkeit und Substanzlosigkeit beider ‚Hälften', und damit nicht, da sie in der Unbestimmtheit, mehr noch, der Unbestimmbarkeit (Unbestimmtes könnte ja irgendwann einmal noch bestimmt werden) zer–setzt wurden, noch

[108] C. Steel, Beyond the Principle of Contradiction?, pp. 597–598, mit Zitation des Schlusses von Proklos' Kommentar zur ersten Hypothese des Platonischen ›Parmenides‹, der zugleich den Schluß seines ›Parmenides-Kommentars‹ darstellt; cf. C. Steel, “Negatio negationis”, pp. 362–363.

[109] P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 713.

wird vom Kevala-Advaitin apodiktisch behauptet, daß, indem das Relative das Absolute voraussetze, jenes von diesem unterschieden sei, was zur Formulierung einer fünften Bestreitung, der Bestreitung der vierfachen Bestreitung und so zur Behauptung eines überkategorialen Seins, ja wegen dessen Unprädizierbarkeit letztlich zur These eines Irrelativen (Absoluten) in Differenz zum Relativen geführt habe,[110] womit der extralemmatische Nur-fünfte-Bereich zu einem Lemma verdinglicht und die vedāntische Nicht-Zweiheitslehre zu einem Para-Dualismus uminterpretiert wäre.

Das ‚Wirkliche' oder ‚Wahre', die ‚Dasheit' oder ‚Soigkeit' als solche (*tattva*/*tathatā*) kann weder bejaht noch verneint, weder behauptet noch bestritten, ergo auch nicht, wie manche meinen, anderen unterstellen zu müssen, verdoppelt werden, da es Voraussetzung, Bedingung der Möglichkeit, um es in Anlehnung an Kantsche Terminologie auszudrücken, allen Bejahens und Verneinens, allen Behauptens und Bestreitens, allen »Seins« und »Nichtseins« ist. In der »Wissenschaftslehre« liest sich das wie folgt: „Was das sich *erscheinende an sich* sey, davon abstrahirt sie. – . Jenes ist der Grund der Realität der Erscheinung: eben das absolute seyn durch ihr Seyn derselben, unabhängig von aller Form. Die W.L. abstrahirt sonach von der Realität. *Diese Form;* überhaupt die Form: also sie stellt lediglich dar die Form. Die Realität kann eintreten nur in dem wirkl. Erscheinen[,] nicht in der W.L. Zwar haben wir soeben gesagt, als W.L. redend, was die *Realität* sey, im blossen Begriffe. Dies kann nun freilich die W.L. u. thut es. Aber die Realität selbst kann sie nicht, u. soll sie nicht ‹nachweisen›. Dies gereicht ihr nun keineswegs zur Verkleinerung: sie kann u. soll nichts andres seyn, als sie ist. Nur soll sie es erkennen, deutlich aussprechen, u. diejenigen, die etwa das unrechte bei ihr

[110] So in etwa behauptet von P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 706.

suchen möchten, bedeuten. In Absicht der Realität verweißt sie an das Leben, wie sie denn überhaupt daran verweißt."[111]

Die Ist- und Istnicht-Aussagen der Unwissenden sind demnach bloß(e) Überlagerungen, Übertragungen, Überformungen oder Projektionen (*adhyāropa*/*samāropa*/*adhyāsa*) auf die Folie eines vermeintlichen Irgend(et)was, das von unserer mental-konzeptuellen Perspektive des Projizierens aus als eine Supra-Entität, ein Mehr-als-Sein bzw. Übersein (*bhūta-koṭi*/*loka-uttara*), Überwahres (*parama-artha*), oder eine Infra-Entität, ein Weniger-als-Sein, Untersein, ein ‚Keines' bzw. eine Nicht-Irgendetwasheit (*akiṃcittva*/*akiṃcanatva*) erscheint, nicht aber ein absurd-absolutes Nichts (*asat*/*abhāva*) oder ein Absurd-Unwahres (*asatyam*/*anṛtam*) ist.

Wollte man diese Projektionsfläche BewußtSein heißen, muß man nicht und sollte man wohl auch nicht, dann gilt: „Bewußtsein hat nach Nagarjuna kein inhärentes Wesen, keine Bestimmungen, keine Kennzeichnung, weder Name noch Form. Weder existiert es noch existiert es nicht. Kurz, es ist transkategorial und transparent. In diesem Zusammenhang ist es klar, daß *DS* [die dialektische Semantik nach Nāgārjuna] kein weiteres essentialistisches Modell zusätzlich zu *ES* [der extensionalen Semantik nach Frege] und *IS* [der intensionalen Semantik nach Aristoteles], sondern lediglich die gegenseitige Überlagerung der beiden ist. … Sankara, der große Dialektiker der Tradition des Advaita Vedanta, wurde durch Nagarjuna beeinflußt und entwickelte sein Modell nach der Façon von *adhyāsa* [Überlagerung]."[112]

---

[111] J. G. Fichte, GA, 2.13.63.12–24 (Die Wissenschaftslehre [aus dem Jahre 1812]), FW, 10.340.

[112] A. K. Gangadean, Between Worlds, p. 179, meine Erläuterungen, Übersetzung, Hinzufügung der Kursivierung und eines diakritischen Zeichens zur Verwissenschaftlichung der Schreibweise des im Original gesperrten Sanskrit-Worts in eckigen Klammern; Darlegung im einzelnen

Der endlose Streit um diese Angelegenheit beruht hauptsächlich auf der Nichtunterscheidung und/oder falschen Bestimmung der Reflexionsebenen, und damit einhergehend der Verwechslung von gemeinter »Realität« oder gemeintem »Wahren« und deren übersprachlichem und übergeistigem »Signifikat«, wobei das »Signifikat« selbst wiederum bloß von der Seite des Signifikanten aus angedeutet und gemeint ist und nichts anderes konnotiert als das Aufhören des fixierenden und daran fixierten Konnotierens selbst. Wie wir dazu sagen, ist, wenn wir nur wissen, daß keine Bezeichnung ein ergreif- und besitzbares Etwas und Letztes verbalisiert, sondern gerade den gegenteiligen Vorgang des Loslassens und Hergebens alles Besonderten und Stillewerdens, d.h. Seinlassens allen geistig-sprachlichen Sonderns, am Ende gleich–gültig, und muß es sein, verrät aber unsere vorläufige philosophische Orientierung. In wohldurchdachten Kategoriengefügen haben die obersten Kategorien die gleiche Funktion, ob es sich nun um negative, privative, ultimative, hyperbolische, deontische oder symbolische, paradoxe und ich weiß nicht, was für welche, handelt, nämlich keine Kategorien im üblichen Sinne, sondern Außenposten der Sagbarkeit im Niemandsland des Stilleschweigens zu sein.

Beide Standpunkte, der absolute wie relative, und beide Positionen, die orthodox-vedāntische wie heterodox-mahāyānistische, und zu letzterer ist neben der madhyamakaschen auch die vijñānavādische zu zählen, fallen vielmehr in dem allesamt vertretenen, durch die Bestreitung aller gedanklich-

---

o.c., pp. 178–182; IS, ES und DS sind idealtypische Rekonstruktionen von Prädikationsmodellen, die Gangadean aus den Lehren der Denker, deren Namen von mir zusammen mit meinen Erläuterungen in eckigen Klammern eingefügt wurden, destillierte. R. Puligandla, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, pp. 16–21, erörtert die Problematik der Projektion oder Überlagerung unter dem Blickwinkel von Kategoriennetzwerken, indem er ebenso auf Nāgārjuna wie Śaṅkara verweist.

sprachlichen Setzungen sprachlich und gedanklich angedeuteten Unsagbaren (*avacya*) und Undenkbaren (*acintya*) zusammen, und schließlich in sich zusammen, selbst wenn von einzelnen Vertretern der jeweiligen Schule, einige Anhänger eines allumfassenden Adṛṣṭivāda, d.h. der Weltanschauung von der Nicht-Weltanschauung oder der Freiheit von allen Frameworks, des Universal-Wegs also, ausgenommen, anderes und/oder Gegenteiliges deklamiert wird.

Um- und zurechtgebogen werden durch pragmatistische, positivistische etc. Fehldeutungen der Leerheitsdoktrin allenfalls die abstrusen Meinungen, die sich gewisse Deuter, die Eindimensionalität des Denkens und Vordergründigkeit des Denkbaren als gültig voraussetzend, von Metaphysik und Mystik selbst (ein)bilden. Durch eine solche gedankliche Veroberflächlichung geht die spirituelle Tiefendimension der buddhistischen Mittelwegschule verloren. Der ›Kārikā‹ und den Mādhyamika-s widerspricht diese Art der Denkhemmung so offensichtlich, operieren sie und die darin zur Anwendung kommende Reflexion doch in erster Linie mit Rekursivität und Selbstreferenz, um als Kathartikon die Obstipation des Dogmatismus mitsamt dem Kathartikon selbst abzuführen,[113] daß

[113] Zum Gleichnis von der nach Zielerreichung umzuwerfenden Leiter und dem Kathartikon cf. die Nachweise in H. P. Sturm, Ansichhalten oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, pp. 391[176]–392; das sich selbst mit-abführende Abführmittel ist auch im Chóng-xuán-Daoismus bekannt und anerkannt, cf. I. Robinet, Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII[e] siècle, pp. 111, 113–115; eadem, LAO ZI et le Tao, p. 207; aus der modernen Philosophie zudem das kaum beachtete Leitergleichnis von J. G. Fichte, GA, 2.8.378.23–28 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804), FW, 10.290–291. Die Metapher hierfür im Buddhismus ist gängigerweise das Floß (pāl. *kulla*); Stellenangaben dazu in A. K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, p. 81[249]; H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, p. 108[53]; bei der Verifikation dürfte Verwunderung darüber auftreten, daß auch der mittelalterliche deutsche Mystiker Meister Eckhart eine solche Metaphorik benutzt, cf. zusätzlich Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 2.602.4–6

es zu ihrer Zurückweisung neben der Dokumentation, die ich in der Abhandlung hier liefere, einer Rückfrage an Vertreter der Phänomenalismus-These, wie sie sich das phänomenale Erleben „dieser Welt" (*jagad idaṃ*), „losgelöst von Zu-Kennzeichnendem und Kennzeichen, sprachlicher Verlautbarungen bar und ruhig",[114] vorstellen, gar nicht bedarf. Den „tiefsten Sinn/Endzweck" ins „Stillesein der Heiligen" zu legen,[115] ist für die selbsternannten Anti-Metaphysiker buddhistischer und buddhologischer Provenienz einfach nur vedāntische Umdeutung oder quietistisch-transzendentistischer Eskapismus und damit ohne Argument abzutun. Allein schon die Berücksichtigung des kulturellen und heilsdisziplinären Milieus hätte hier korrigierend entgegenwirken können, um wieviel mehr etliche Tage Bemühung um meditative Gedankenberuhigung, um zu erfahren, was die Stillstellung des ununterbrochenen Stroms seelischer Ereignisse (*prapañca-upaśama*) bedeutet – oder vielmehr nicht bedeutet. „Jede geistige Tätigkeit, die man mit Hingabe ausübt, führt aus sich selbst schon zu hoher Konzentration und läßt, wenn sie noch dazu von Askese begleitet ist, die Inhalte anders und tiefer erleben als eine oberflächliche Beschäftigung. So sehe ich die Sache auch bei Nāgārjuna. Konzentration muß man wohl voraussetzen. Es fehlt aber in den

(Predigt 57: Vidi civitatem sanctam Ierusalem novam descendentem de caelo a domino etc.).

[114] Nāgārjuna, Lokātīta-Stava 12: *lakṣya-lakṣaṇa-nirmuktaṃ vāg-udāhāra-varjitam | śāntaṃ jagad idaṃ …*

[115] Cf. Candrakīrti, Prasannapadā (MMK-Vṛtti), p. 57.7–8: *paramaartho hi-āryāṇāṃ-tūṣṇīṃbhāvaḥ;* cf. Bhavya, Zhǎng-zēn-lùn (Karatalaratna), Taishō, Nr. 1578, 30.277b3, 30.277b8: 聖默然 (*shèng mò rán*), ⟨tr.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 131; sanskritische Rückübersetzung ⟨tr.⟩ N. Aiyaswami Sastri, p. 92.8, 13: *ārya-tūṣṇīṃbhāvaḥ.*

MMK jeder Hinweis auf ein separates Üben von Konzentrationszuständen.“[116]

Wie die Wiedergewinnung des Alltäglichen in Religion und Philosophie herbeizuführen, und damit selbstverständlich auch zu denken ist, über den Umweg des Außerordentlichen nämlich, d.h. in mehreren Reflexionsschritten über die platten (auf der Ausgangsebene verharrenden) Wirklichkeitsvorstellung des heute vorherrschenden naturwissenschaftlich-positivistischen Paradigmas und der dadurch diktierten öffentlichen Meinung hinaus, wird in den Studien eines japanischen Denkers, und hier wiederum programmatisch einer ganz unscheinbaren mit dem Titel ›Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus‹, vorgeführt.[117] Auf diesem Wege wird das Gewöhnliche allerdings zum Außergewöhnlichsten!

Eigens zu betonen ist abschließend, daß Johann Gottlieb Fichte von der Äquivalenz der konstruktiven (synoptischen) und destruktiven (dialektischen) Seite der Nachkonstruktion des Wissens, die innerhalb des Mahāyāna in ersterem Falle vom Yogācāra, in zweiterem vom Madhyamaka repräsentiert werden, ein klares Bewußtsein hatte. „Das bedeutet aber, daß Fichte in der WL 1804^2 eine ganz bestimmte Strategie gegenüber dem Skeptizismus verfolgt: diese besteht aber nicht darin, die skeptischen Argumente zu widerlegen, sondern darin, sie innerhalb des Systems anzunehmen und als Zeichen des gewöhnlichen Denkens zu erklären.“[118] Der buddhistische Mittelweg ist wenigstens auf dem Felde der Theorie das, was Johann

---

[116] T. E. Vetter, Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, pp. 94–95; Erläuterung nach o.c., p. 94: „Konzentrationszustände (*dhyāna*)“.

[117] Cf. T. Izutsu, Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus.

[118] B. D’Alfonso, Strategien zur Widerlegung des Skeptizismus in Fichtes Wissenschaftslehre 1804, Zweiter Vortrag, p. 179.

Gottlieb Fichte in Nebenbemerkungen zweimal ankündigte durchzuführen, „ein absoluter Skepticismus. (Ich habe mehrmals den Vorsatz gefaßt pp um unsre seyn wollenden Philosophen recht in die Irre hineinzuführen. …)“[119] „… die Wl. … bezweifelt nicht nur provisorisch jene AnsichGültigkeit, sondern sie behauptet und erweist kategorisch die Nichtgültigkeit, die selbst der GeneralZweifel nur in Zweifel stellen würde. Grade der Besitzer der Wl., der alle Disjunktionen im Bewußtseyn überschaut, welche Disjunktionen, die Gültigkeit des Bewußtseyns an sich vorausgesetzt, Widersprüche werden, könnte, von dem Standpunkte des absoluten Bewußtseyns aus, einen, alles bisher angenommene vernichtenden, und doch sicher seine Stelle ersetzenden, Skepticismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit alle der Skeptisirerei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie schreien würden: der Spaß gehe doch zu weit.“[120]

Es war der Oxford-Philosoph Francis Herbert Bradley, der im ersten Buch seines gewaltigen, durch die Launen und Vorurteile des Zeitgeists verdrängten Werkes ›Appearance and Reality/Erscheinung und Wirklichkeit‹, das ausführte, was Fichte nur ankündigte, ein Feuerwerk skeptischer Aporetik, das an Brillanz seinesgleichen sucht.[121] Noch näher, das darf

---

[119] Cf. J. G. Fichte, GA, 2.9.240.8–10 (4ter Vortrag der Wissenschaftslehre – Erlangen 1805).

[120] J. G. Fichte, GA, 2.8.209.2–11 (Die Wissenschaftslehre II. Vortrag im Jahre 1804, Copia) ≈ FW, 10.196–197.

[121] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 9–115; dazu kommen zahllose einzelne skeptische Argumente und Argumentationsgänge, die sich durch das gesamte Werk des englischen Philosophen, dessen zentrales er o.c., p. VIII, als „eine skeptische Studie erster Prinzipien“ versteht, hindurchziehen; seine Widerlegungen basieren auf der Paradoxie der Pädikation (ideale Ebene) bzw. Relation (reale Ebene), cf. o.c., pp. 16–29, so daß er die Grundlegung seiner gesamten Argumentation von fast 600 Seiten auf Seite 29 mit folgenden Worten mokant abschließen

ich präzisierend hinzufügen, stehen diese transzendentalen Annäherungen an die oder Ausdrucksformen der Skepsis der Philosophie des mittelalterlichen Vedānta-Denkers und Dichters Śrīharṣa, die in dem monumentalen, ironisch ›Khaṇḍana-khaṇḍakhādya/Leckerbissen der Widerlegung‹ genannten Werk niedergelegt ist, in dem expressis verbis die Gültigkeit des absoluten Bewußtseins (*vijñāna*) als einzige Ausnahme (*vyatiriktam*) von der allmöglichen Widerlegung (*khaṇḍana-yukti*), d.h.

---

kann: „Der Leser, der gefolgt ist und das Prinzip dieses Kapitels erfaßt hat, wird wenig Bedarf haben, seine Zeit mit den folgenden zu verbringen. Er wird gesehen haben, daß unsere Erfahrung, wo sie relational ist, nicht wahr ist; und er wird schier ohne Untersuchung die große Masse von Phänomenen verworfen haben." Das Madhyamaka operiert vornehmlich mit Hilfe der dialektischen Denkfigur der Prädikations- oder Relationenparadoxie: exemplarisch vorgeführt in MMK, Kapitel 2 oder 9, die ein Äquivalent der Signifikationsparadoxie darstellt, wie sie im 5. Kapitel der ›Kārikā‹ demonstriert wird; damit ist solche Dialektik auch den Vertretern des chinesischen Madhyamaka (Sān-lùn) vertraut; dazu kommt deren Bekanntheit in der altchinesischen Philosophie, bei Gōng-sūn Lóng, besonders im ›Traktat vom weißen Pferd/Bái-mǎ-lùn‹ und dem ›Traktat über Bezeichnungen und Dinge/Zhǐ-wù-lùn‹; zusammenfassende Überblicke bei M. Perleberg, The Works of Kung-sun Lung-Tzu; J. Kandel, Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition, pp. 61–118; A. Forke, The Chinese Sophists; Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, 1.192–220. Weitere Literatur dazu werde ich im Daoismus-Teilband der nächsten Abteilung geben. Entsprechendes haben wir mit dem 'Pferd' und dem 'Laufen' bis in die Bildsprache hinein in Griechenland bei Stilpon dem Megariker, cf. Ploutarchos, Moralia 1119C–1120B (Adversus Colotem); Simplikios, In Aristotelis Physicorum Commentaria ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 120.12–20, dessen Vorlage wieder bei Zenon von Elea zu suchen ist, cf. zu letzterem ohne Hinweis auf den Megariker J. Dillon, New Evidence on Zeno of Elea?; idem, More Evidence on Zeno of Elea? Näheres hierzu kann hier aus Gründen der forscherischen Aufgabenstellung leider nicht ausgeführt werden; dazu ist ein eigenes Buch aus meiner Feder in Bearbeitung. Und daß diese Problematik nicht überholt ist, dokumentiert ohne direkten Anschluß daran A. K. Gangadean, Between Worlds, pp. 180–181, unter der Rubrik intensionale, extensionale und dialektische Semantik.

Unbestimmbarkeit aller Kategorien (*anirvacanīyatā*) à la Madhyamaka zugestanden wird.[122]

Keinesfalls muß man jedoch bis nach Indien gehen, um vergleichbare Geistkonzeptionen aufzufinden, seien sie nun unter Anwendung eher analytischer oder eher synthetischer Methoden gewonnen, es genügt der Blick in die Vergangenheit abendländischer Denktraditionen unter besonderer Berücksichtigung des Platonismus. Um sich darauf einlassen zu können, bedarf es allerdings eines Blicks für und Überblicks über die Bildeprinzipien philosophischer Spekulation im Sinne von Kulturen über- und durchkreuzenden metaphysischen Kategoriengefügen (*categorial frameworks*), welche den Übergang zwischen dem Feld des Interkulturellen und des Universalkulturellen der Grundstruktur der Reflexion bilden. Als Beispiele darf ich die auf Platon selbst zurückzuführende Hypostasenstruktur von Plotinos erwähnen, die das Schema der in den berühmten Gleichnissen der ›Politeia‹ skizzierten Prototypen und ihrer dialektischen Pendants in den ersten Hypothesen des ›Parmenides-Dialogs‹ prinzipientheoretisch, d.h. metaphysisch-spekulativ) entfaltet. Ebenso die parallele Anatomie der geistigen Urperson (*puruṣa*) oder des menschlichen Geists oder

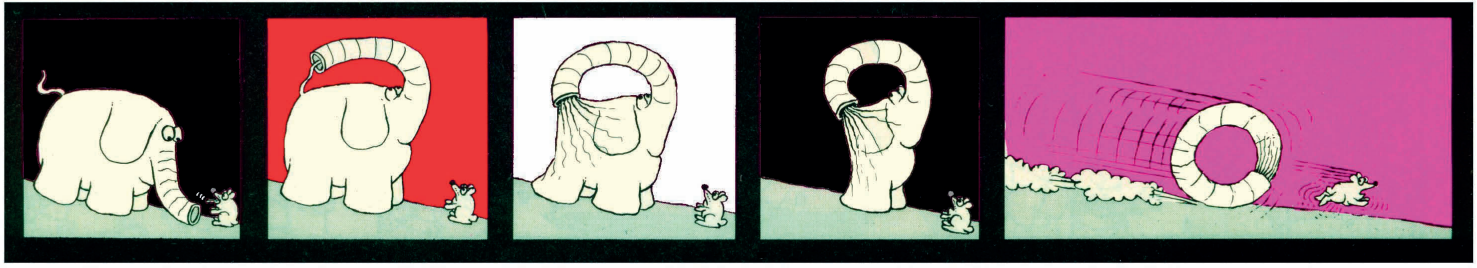
---

[122] Cf. Śrīharṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, p. 125, ⟨tr.⟩ G. Jha, 1.40; daß mit diesem Resultat des Denkens Śrīharṣa's, wie von A. Barth, Œuvres de Auguste Barth, 2.26 (Veda et Brahmanisme), behauptet, der vedāntische Idealismus im absoluten Skeptizismus ende, in dem alles außer unser – Brahman (Brahma) gleichgesetztes – eigenes Denken (pensée), Illusion sei und gelte: „Das ist das *cogito ergo sum* auf seinen ersten Term reduziert und folgenlos übrig gelassen." ist in höchstem Maße irreführend, da das Cartesianische »*cogito*«, wie im Kapitel 2 schon kurz erläutert, geradezu im diametralen Gegensatz zum hier gemeinten reinen, gegenstands- und funktionslosen Bewußtsein steht. Zu Śrīharṣa's Akzeptanz reiner Widerlegung (*khaṇḍana-yukti/vitaṇḍa*) und daher Nähe zur Prasaṅga-Methode der Mādhyamika-s cf. D. S. Ruegg, The Buddhist Philosophy of the Middle, pp. 33–34 (Towards a Chronology of the Madhyamaka School).

Selbst (*ātman*) und ihre apophatische Destruktion innerhalb des hinduistischen Vedānta. Darstellungen analoger Strukturen der antiken Philosophie Hellas' und Indiens und zahlreiche Vergleiche zwischen entsprechenden orientalischen und abendländischen Lehren des Altertums finden sich in den Teilbänden der ›Widerspiegelung des Geistes II‹ im Gesamtumfang von ca. 1500 Seiten, durch die die hier vorgelegten (formalen) Umrisse ihre doxographische Füllung – von philosophischer Erfüllung keine Rede! – erfahren. Analoges aus dem altchinesischen Daoismus ist darin, das wird so manchen verwundern, nicht zu knapp enthalten.

Eine Darstellung der in den Schriften verschiedenster Philosophietraditionen vorliegenden letzten Erkenntnisstufe der Erkenntnisgrenze und ihres sich selbst miteinbeziehenden Charakters, welcher besagt, daß dort die Erkenntnis und somit die Stufung selbst, wenigstens verbal, wieder zurückgenommen wird, samt der daraus herzuleitenden Bedeutung für die weisheitliche Lebensführung, muß ich einer weiteren Veröffentlichung vorbehalten. Mit dieser dritten Abteilung: ›Re–flexion – das (in sich) verschlungene Denken‹, soll die ›Widerspiegelung des Geistes‹ abgeschlossen werden. Trotzdem die Materialien dafür schon gesammelt und aufbereitet sind, fällt es mir nicht leicht, mich selbst davon zu überzeugen, sie unter den herrschenden Bedingungen bis hin zur Veröffentlichung fertigstellen zu können.

Schlußbetrachtung



nach
Stano Kochan
Geschichten, die das Leben schreibt
Kochans Visions Agentur. Berichte, Analysen, Meinungen
Pardon 10-8 (1971), Frankfurt/M., Seite 64

Literatur

Advayavajrasaṃgraha: ⟨ed.⟩ Shastri, Mahamahopadhyaya Haraprasad, Baroda/India 1927

Akira, Hirakawa: A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna, ⟨tr.⟩ Groner, Paul, Delhi 1998 (repr. of ed. Honolulu/HI 1990)

Albert, Hans: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen ^{5}1991

Altmann, Alexander: Studies in Religious Philosophy and Mysticism, London 1969

Ames, William Longstreet: Bhāvaviveka's Own View of His Differences with Buddhapālita, in: ⟨edd.⟩ Dreyfus, Georges B. / McClintock, Sara L.: The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction. *What Difference Does a Difference Make?,* Boston 2003, 41–66

Ames, William Longstreet: Bhāvaviveka's *Prajñāpradīpa*: Six Chapters, Washington 1986 (Phil. Diss.)

Ames, William Longstreet, The Notion of *svabhāva* in the Thought of Candrakīrti, Journal of Indian Philosophy 10 (1982), Dordrecht, 161–177

Anacker, Stefan ⟨ed./tr.⟩: Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor (engl./skr.), Delhi 2002 (^{1}1984, Nachdr. d. korrig. Ausg. 1998)

Aṅguttara-Nikāya: ⟨edd.⟩ Morris, Richard / Hardy, Edmund, 6 vols.; Indexes by Hunt, M. / Rhys Davids, C. A. F., London 1885–1910

Aṅguttara-Nikāya: ⟨tr.⟩ Nyanatiloka, ⟨ed.⟩ Nyanaponika: Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung, 5 Bde., Köln ^{3}1969

Annas, Julia / Barnes, Jonathan:The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations, Cambridge et al. 1986 (repr. of ^{1}1985)

Anonymus (Schulze, G. E.): Aphorismen über das Absolute, als das alleinige Princip der wahren Philosophie, über die einzige mögliche Art es zu erkennen, wie auch über das Verhältniß aller Dinge

in der Welt zu demselben, in: ⟨ed.⟩ Bouterwek, Friedrich: Neues Museum der Philosophie und Litteratur 1, Heft 2 (1803), Leipzig, 105–148

Anselmus Cantuarensis (Anselm von Canterbury): Proslogion (lat./dt.), ⟨ed./tr.⟩ Schmitt, Franciscus Salesius, Stuttgart-Bad Cannstatt ^{2}1984 (^{1}1962)

Apple, James B.: An Early Tibetan Commentary on Atiśa's *Satyadvayāvatāra,* in: Journal of Indian Philosophy 41 (2013), Dordrecht, 263–329

Apple, James B.: An Early Tibetan Commentary on Atiśa's *Satyadvayāvatāra*: Diplomatic Edition with Introduction and Notes, in: Journal of Indian Philosophy, 41 (2013), Dordrecht, 501–533

'Arabi, Ibn al: "Whoso Knoweth Himself …" from the Treatise on Being (*Rasale-t-ul-wujudiyyah*). Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University by T. H. Weir, Cheltenham 1976

Aristoteles: Analytica posteriora (gr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Tredennick, Hugh, in: Idem / Forster, E. S.: Posterior Analytics. Topica, London–Cambridge/MA 1966 (repr. of ed. 1960)

Aristoteles: Metaphysica, 2 Halbbde. (gr./dt.), ⟨ed.⟩ Seidl, Horst, ⟨tr.⟩ Bonitz, Hermann, Hamburg ^{3}1989 + ^{2}1984

Arnold, Daniel Anderson: Buddhists, Brahmins, and Belief. Epistemology in South Asian Philosophy of Religion, New York–Chichester/GB 2005

Arnold, Daniel Anderson: Is *Svasaṃvitti* Transzendental? A Tentative Reconstruction Following Śāntarakṣita, in: Asian Philosophy 15 (2005), Abington et al., 77–111

Arnold, Daniel Anderson: Self-Awareness (*svasaṃvitti*) and Related Doctrines of Buddhists Following Dignāga: Philosophical Characterizations of Some of the Main Issues, in: Journal of Indian Philosophy 38 (2010), Dordrecht, 323–378

Āryadeva: Catuḥśataka (tib./skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Lang, Karen, Copenhagen 1986

Āryadeva: Hastavālanāmaprakaraṇavṛtti (tib./engl.), ⟨edd./trr.⟩ Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism, Delhi 1995, 1–17

Asaṅga: Bodhisattvabhūmi, ⟨ed.⟩ Dutt, Nalinaksha: Bodhisattvabhumi. Being the XV[th] Section of Asangapada's YOGACARABHUMI, Patna 1966

Asaṅga: Bodhisattvabhūmi, ⟨tr./com.⟩: Willis, Janice Dean: On Knowing Reality. The *Tattvārtha* Chapter of Asaṅga's *Bodhisattvabhūmi* [translation of Tattvārthapaṭala, the 4[th] chapter of pt. 1 of Bodhisattvabhūmi, the 15[th] section of Yogācārabhūmi], Delhi et al. 1982 ([1]1979)

Assandri, Friederike, Beyond the *Daode jing*. Twofold Mystery in Tang Daoism, Magdalena/NM 2009

Assandri, Friederike: Die Debatten zwischen Daoisten und Buddhisten in der frühen Tang-Zeit und die Chongxuan-Lehre des Daoismus. A study of Daoxuans Ji gujin Fo Dao lunheng (T 2104), Heidelberg 2002 (Diss.), Ann Arbor/MI 2004

Assandri, Friederike: Understanding Double Mystery: Daoism in Early Tang as Mirrored in the FDLH (T 2104) and Chongxuanxue, in: Journal of Chinese Philosophy 32 (2005), Honolulu/HI, 427–440

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. With Haribhadra's Commentary Called Āloka: ⟨ed.⟩ Vaidya, Paraśurāma Lakṣmaṇa, Darbhanga 1960

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: ⟨tr.⟩ Conze, Edward: The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary, San Francisco 1983 (3rd printing)

Aṣṭāvakra-Gītā: ⟨ed./tr.⟩ Hauschild, Richard: Die Aṣṭāvakra-Gītā (skr./dt.), Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philosophisch-historische Klasse 58, Heft 2 (1967), Berlin 1967

Aṣṭāvakra-Gītā: ⟨tr./com.⟩ Zimmer, Heinrich, in: ⟨trr./com.⟩ Schroeder, Leopold von / Zimmer, Heinrich: Bhagavad-Gītā/Aṣṭāvakra-Gītā. Indiens heilige Gesänge, München [8]1994, 101–173

Avalokitavrata, Prajñāpradīpa-Ṭīka, in: ⟨edd.⟩ Hayashima, Kyōshō et al.: The Tibetan Tripiṭaka, Tokyo Edition, sDe-dge bsTan-'gyur, dBu-ma 4–6, Bde. 201–203 (wa, sha, za), No. 3859, Tokyo 1977–1978

Baecker, Dirk: Wozu Systeme?, Berlin 2002

Bareau, André: Die Religionen Indiens → Gonda, Jan

Bareau, André: L'absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'asaṃskṛta, Paris 1951 (thèse)

Barnard, G. William: Debating the Mystical as the Ethical: A Response, in: ⟨edd.⟩ Idem / Kripal, Jeffrey J.: Crossing Boundaries. Essays on the Ethical Status of Mysticism, New York–London 2002, 70–99

Barth, Auguste: Œuvres de Auguste Barth. Recueillies à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, 5 tomes, Paris 1914–1927

Barthes, Roland: Le Neutre. Cours au Collège de France (1977–1978). Texte établi, annoté et présenté par Thomas Clerc, s.l. [Paris] 2002

Barua, Benimadhab: A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, New Delhi et al. 1981 (3rd repr.; [1]1921)

Baumgartner, Hans Michael: Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (1980), Meisenheim/Glan, 321–342

Baumgartner, Hans Michael: Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation zu Politeia 509b, in: ⟨ed.⟩ Flasch, Kurt: Parusia (Festgabe für Joh. Hirschberger), Frankfurt/M. 1965, 89–101

Beierwaltes, Werner: Ἐξαίφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks, in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966), Freiburg–München, 271–283

Beierwaltes, Werner: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M. [2]1979, durchgesehen u. erweitert ([1]1965)

Beierwaltes, Werner: Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt/M. 1991

Benavides, Gustavo: Prasaṅga and Double Bind, in: ⟨ed.⟩ Katz, Nathan: Buddhist and Western Psychology, Boulder/CO 1983, 199–209

Běn-jì-jīng: ⟨ed.⟩ Wu Chi-yu, Pen-tsi king (Livre du terme originel). Ouvrage taoïste inédit du VII[e] siècle. Manuscrits retrouvés à Touen-houang reproduits en fac-similé, Paris 1960

Běn-jì-jīng: ⟨ed.⟩ → Zhōng-huá-dào-zàng, Bd. 5, Text 015, pp. 214–266 ≈ Zhōng-huá-dào-zàng, Bd. 5, Text 018, pp. 275–280

Bender, Christiane: Das System der Logik ist das Reich der Schatten …, in: Merz-Benz, Peter-Ulrich / Wagner Gerhard ⟨edd.⟩: Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns, Konstanz 2000, 15–36

Berger, Douglas L.: Acquiring Emptiness: Interpreting Nāgārjuna's *MMK* 24:18, in: Philosophy East and West 60 (2010), Honolulu/HI, 40–64

Berkson, Mark: Language: The Guest of Reality – Zhuangzi and Derrida on Language, Reality, and Skillfulness, in: ⟨edd.⟩ Kiellberg, Paul / Ivanhoe, Philip J.: Essays on Skeptizism, Relativism, and Ethics in the *Zhuangzi,* Albany/NY 1996, 97–126

Betz, Hans Dieter: Gesammelte Aufsätze, 4 Bde., Tübingen 1990–1998

Bharadwaja, V. K.: Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, in: Philosophy East and West 34 (1984), Honolulu/HI, 303–319

Bharati, Agehananda: The Tantric Tradition, London et al. 1975 (4th impression of [1]1965)

Bhattacharya, Kamaleswar: A Note on Svabhāva in Madhyamaka, in: ⟨ed.⟩ Tewari, Ramesh Chandra / Krishna Nath: Universal Responsibility. A Felicitation Volume in Honour of the Fourteenth Dalai Lama, Tenzin Gyatso, on his Sixtieth Birthday, New Delhi 1996, 333–336

Bhattacharya, Kamaleswar: A Note on the Interpretation of the Term sādhyasama in Madhyamaka Texts, in: Journal of Indian Philosophy 2 (1974), Dordrecht, 225–230

Bhattacharya, Kamaleswar: Back to Nāgārjuna and Grammar, in: Brahmavidyā, Adyar Library Bulletin 59 (1995), C. Kunhan Raja Birth Centenary Volume, Adyar/Madras 178–189

Bhattacharya, Kamaleswar: L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, Paris 1973

Bhattacharya, Kamaleswar: La signification du Madhyamaka. Reconsidération des arguments de Nāgārjuna contre le mouvement, in: Cultura Sánscrita. Memorial del Primer Simposio Internacional de Lengua Sánscrita, México 1984, 189–199

Bhattacharya, Kamaleswar: Nāgārjuna's Arguments against Motion, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 8 (1985), Lausanne–Heidelberg, 7–15

Bhattacharya, Kamaleswar: Nāgārjuna's Arguments against Motion: Their Grammatical Basis, in: A Corpus of Indian Studies: Essays in Honour of Professor Gaurinath Sastri, Calcutta 1980, 85–95

Bhattacharya, Kamaleswar: Once More on a Passage of the *Alagaddūpama-sutta,* in: ⟨edd.⟩ Kiefer-Pülz, Petra / Hartmann, Jens-Uwe: Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert. On the Occasion of His 65th Birthday, Indica et Tibetica 30 (1997), Swisttal-Odendorf, 25–28

Bhattacharya, Kamaleswar: On the Relationship between the *Vigrahavyāvartanī* and the *Nyāyasūtra*-s, in: Journal of Indo-European Studies 5 (1977), Hattiesburg/MS, 265–273

Bhattacharya, Kamaleswar: Some Thoughts on Early Buddhism with Special Reference to its Relation to the Upaniṣads, Pune/India 1998

Bhattacharya, Kamaleswar: Sur la base grammaticale de la pensée indienne, in: ⟨edd.⟩ Balbir, Nalini / Pinault, Georges-Jean avec la collaboration de Fezas, Jean: Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou. Actes du Colloque international (Paris, 25–27 janvier 1996), Paris 1996, 171–186

Bhattacharya, Kamaleswar: The Grammatical Basis of Nāgārjuna's Arguments. Some further Considerations, in: Indologica Taurinensia 8–9 (1980–81), L. Sternbach Commemoration Volume, Torino, 35–43

Bhattacharya, Vidhushekhara: Catuṣkoṭi, in: Jhā Commemoration Volume. Essays on Oriental Subjects, Poona 1937, 85–91

Bhattacharya, Vidhushekhara: The Basic Conception of Buddhism, Calcutta 1934

Bhavya/Bhā(va)viveka: Madhyamārtha-Saṅgraha (tib./skr./engl.), ⟨ed./tr./com.⟩ Ayyaswami Sastri, N.: Madhyamārthasaṅgraha of Bhāvaviveka (Restored from the Tibetan Version with an English Translation), in: Journal of Oriental Research 5 (1931), Madras, 41–49

Bhavya/Bhā(va)viveka: Madhyamārtha-Saṅgraha (tib./it.), ⟨ed./tr.⟩ Del Toso, Krishna: Il Madhyamakārthasaṃgraha di Bhāviveka:

introduzione, edizione del testo tibetano e traduzione annotata, in: Esercizi Filosofici 6 (2011), Trieste, 347–365

Bhavya/Bhā(va)viveka: Madhyamakahṛdaya, ⟨ed.⟩ Lindtner, Christian: Madhyamakahṛdayam of Bhavya, Adyar/Chennai 2001

(Pseudo-)Bhavya/Bhā(va)viveka: Madhyamaka-Ratnapradīpa, in: ⟨edd.⟩ Hayashima, Kyōshō et al.: The Tibetan Tripiṭaka, Tokyo Edition, sDe-dge bsTan-'gyur, dBu-ma 2, Bd. 199 (tsha), No. 3854, fol. 259^{b}3–289^{a}7, Tokyo 1977, 130–145

(Pseudo-)Bhavya/Bhā(va)viveka: Madhyamaka-Ratnapradīpa, in: ⟨ed.⟩ Suzuki, Daisetz T.: The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, sDe-dge bsTan-'gyur, mDo-'grel, dBu-ma 1, Bd. 95, tsha, No. 5254, fol. 326^{a}6–365^{a}8, Tokyo–Kyoto 1957, 262–278

Bhavya/Bhā(va)viveka: Prajñāpradīpa-Mūlamadhyamakavṛtti, in: ⟨edd.⟩ Hayashima, Kyōshō et al.: The Tibetan Tripiṭaka, Tokyo Edition, sDe-dge bsTan-'gyur, dBu-ma 2, Bd. 199 (tsha), No. 3853, fol. 45^{b}4–259^{b}3, Tokyo 1977, 23–130

Bhavya/Bhā(va)viveka: Prajñāpradīpa-Mūlamadhyamakavṛtti, in: ⟨ed.⟩ Suzuki, Daisetz T.: The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, sDe-dge bsTan-'gyur, mDo-'grel, dBu-ma 1, Bd. 95, tsha, No. 5253, fol. 53^{b}3–326^{a}6, Tokyo–Kyoto 1957, 153–262

Bhavya/Bhā(va)viveka: Prajñāpradīpa (Bō-rě-dēng-lùn), ⟨edd.⟩ Takakusu, Junjiru / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 30, Nr. 1566, 50–136, Tokyo 1968 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 09. 2013)

Bhavya/Bhā(va)viveka: Zhăng-zēn-lùn (Karatalaratna), ⟨edd.⟩ Takakusu, Junjiru / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 30, Nr. 1578, 268–278, Tokyo 1968 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 02. 2014)

Bhavya/Bhā(va)viveka: Zhăng-zēn-lùn (Karatalaratna), ⟨tr.⟩ Aiyaswami Sastri, N.: Chang-Chen Lun. Karatalaratna or The Jewel in Hand (A Logico-Philosophical Treatise of the Madhyamaka School) by Ācārya Bhāvaviveka, Translated into Sanskrit from the Chinese Version of Hsuen Tsang (A.D. 602–664), Viśva-Bhārati Studies 9 (1949), Santiniketan/India

Bhavya/Bhā(va)viveka: Zhăng-zēn-lùn (Karatalaratna), ⟨tr.⟩ de la Vallée Poussin, Louis: Le joyau dans la main, in: Mélanges chinois et bouddhiques 2 (1932–1933), Bruxelles, 68–138

Biderman, Shlomo: The Sceptic's Dilemma: An Indian Version, in: Journal of Indian Philosophy 9 (1981), Dordrecht–Boston, 39–48

Billeter, Jean-François: Arrêt, vision et langage: Essai d'interprétation du *Ts'i wou-louen* de Tchouang-Tseu, in: Philosophie 44 (1994), Paris, 12–51

Birnbaum, Raoul: Der Heilende Buddha. Heilung und Selbstheilung im Buddhismus – Meditationen, Rituale, Basistexte. Eine Einführung in das altbewährte psychosomatische Heilsystem des Buddhismus, Bern–München–Wien 1986 (engl. Originalausg. 1979)

Blau, Ulrich: Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien, Heidelberg 2008

Blau, Ulrich: Wahrheit von innen und außen, in: Erkenntnis 25 (1986), Dordrecht et al., 1–30

Bloch, Ernst: Gesamtausgabe, 16 Bde. in 17 Tln. + 1 Erg.-Bd., Frankfurt/M. 1959–1978

Blumenthal, James: The Ornament of the Middle Way. A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita. Including Translations of Śāntarakṣita's Madhyamakālaṃkāra (The Ornament of the Middle Way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering "The Ornament of the Middle Way"), Ithaca/NY–Boulder/CO 2004

Bodde, Derk → Fung Yu-lan

Brackert, Helmut: Das grosse deutsche Märchenbuch, Königstein/Ts. 1979

Bradley, Francis Herbert: Appearance and Reality, Oxford et al. ^{2}1978 (17th impr. of ^{2}1897; ^{1}1893)

Bradley, Francis Herbert: Collected Essays, Oxford 1969 (^{1}1935)

Bradley, Francis Herbert: Essays on Truth and Reality, Oxford ^{1}1962 (Nachdr. d. Ausg. ^{1}1914)

Bradley, Francis Herbert: The Principles of Logic, 2 vols., London ^{2}1928 (^{1}1883)

Brauer, Oscar Daniel: Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte, Stuttgart-Cannstatt 1982

Bruno, Giordano: Dialoghi Italiani, 2 vol., ⟨ed.⟩ Aquilecchia, Giovanni, Firenze ^{3}1985 (seconda ristampa)

Bühl, Walter L: Luhmanns Flucht in die Paradoxie, in: Merz-Benz, Peter-Ulrich / Wagner Gerhard ⟨edd.⟩: Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns, Konstanz 2000, 225–256

Bugault, Guy: L'Inde pense-t-elle?, Paris 1994

Bugault, Guy: La notion de «prajñā» ou de sapience selon les perspectives du «Mahāyāna». Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique, Paris 1982 (^{1}1968)

Burton, David: Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy, Richmond 1999

Burtt, E. A.: What Can Western Philosophy Learn from India?, in: Philosophy East and West 5 (1955), Honolulu/HI, 195–210

Bussanich, John: Socrates the Mystic, in: ⟨ed.⟩ Cleary, John J.: Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon, Aldershot et al. 1999, 29–51

Butzenberger, Klaus: Einige Aspekte zur catuskoti unter besonderer Berücksichtigung Nagarjunas, in: Synthesis Philosophica 10 (1990), Zagreb, 567–580

Cai Zong-qi: Derrida and Mādhyamika Buddhism: From Linguistic Deconstruction to Criticism of Onto-theologies, in: International Philosophical Quarterly 33 (1993), New York, 183–195

Cai Zong-qi: Derrida and Seng-Zhao: Linguistic and Philosophical Deconstructions, in: Philosophy East and West 43 (1993), Honolulu/HI, 389–404

Candrakīrti: Madhyamakāvatāra(-Bhāṣya), ⟨ed.⟩ de la Vallée Poussin, Louis: Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction tibétaine, St. Pétersbourg 1912

Candrakīrti: Madhyamakāvatāra(-Bhāṣya) 1.1–6.165, ⟨tr.⟩ de la Vallée Poussin, Louis: Madhyamakāvatāra. Introduction au traité du milieu de L'Ācārya Candrakīrti avec le commentaire de l'auteur, in Le Muséon 8 (1907), 249–317; 11 (1910), 271–358, 12 (1911), 235–328, Louvain La Neuve

Candrakīrti: Madhyamakāvatāra, ⟨trr.⟩ Huntington, C. W. with Wangchen, Geshé Namgyal: The Emptiness of Emptiness. An

Introduction to Early Indian Mādhyamika, Honolulu/HI 1989, 143–196, 218–267

Candrakīrti: Madhyamakāvatāra (tib./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Fenner, Peter: The Ontology of the Middle Way, Dordrecht–Boston–London 1990, 211–302

Candrakīrti: Nāgārjuna, Mūlamadhyamaka-Kārikā, ⟨ed.⟩ de la Vallée Poussin, Louis: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Osnabrück 1970 (Neudruck d. Ausg. 1903–1913)

Candrakīrti: Prasannapadā (Mūlamadhyamaka-Kārikā-Vṛtti), ⟨tr.⟩ Sprung, Mervyn, in collaboration with Murti, T. R. V. / Vyas, U. S.: Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the *Prasannapadā* of Candrakīrti, London–Henley [1]1979

Cascardi, A. J.: Skepticism and Deconstruction, in: Philosophy and Literature 8 (1984), Dearborn/MI, 1–14

Ceming, Katharina: Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte, Frankfurt/M. et al. 1999

Cesana, Andreas: Jaspers' Projekt „Weltphilosophie": Paradigma interkultureller Kommunikation?, in: ⟨edd.⟩ Wisser, Richard / Ehrlich, Leonard H.: Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwärtigkeit und Zukunft, Würzburg 2003, 223–232

Cesana, Andreas: Karl Jaspers' Idee der Weltphilosophie und das Problem der Einheit des Denkens, in: ⟨edd.⟩ Schulz, Reinhard / Bonanni, Giandomenico / Bormuth, Matthias: »Wahrheit ist, was uns verbindet«. *Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren,* Göttingen 2009, 315–328

Chan Wing-tsit: A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton/NJ 1973

Chang Chung-yuan: Original Teachings of *Ch'an Buddhism.* Selected from *The Transmission of the Lamp,* New York–Toronto 1971 ([1]1969)

Chatterjee, Heramba Nath: Introduction to: Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, 2 Parts (skr./teilw. engl.), Calcutta 1957–1962

Chen Yu-hui: Absolutes Nichts und rhythmisches Sein. Chinesischer Zen-Buddhismus und Hegelsche Dialektik als Momente eines interkulturellen philosophischen Diskurses, Frankfurt/M. et al. 1999

Cheng Hsueh-li: Causality as Soteriology: An Analysis of the Central Philosophy of Buddhism, in: Journal of Chinese Philosophy 9 (1982), Honolulu/HI, 423–440

Cheng Hsueh-li, Chi-tsang's Treatment of Metaphysical Issues, in: Journal of Chinese Philosophy 8 (1981), Honolulu/HI, 371–389

Cheng Hsueh-li: Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources, New York 1984

Cheng Hsueh-li: Truth and Logic in San-lun Mādhyamika Buddhism, in: International Philosophical Quarterly 21 (1981), New York, 261–276

Chéng Xuán-yīng, Jí-chéng-xuán-yīng-dào-dé-jīng-kāi-tí-xù-jué-yì-shū, ⟨ed.⟩ Yan Ling-feng: Zhōng-huá-cóng-shū jīng-zǐ cóng-zhù dì 6 cè, s.l. (Taibei?) 1983, 239–728

Chi, Richard S. Y.: Buddhist Formal Logic, London 1969

Conze, Edward: Buddhist Prajñā and Greek Sophia, in: Religion. A Journal of Religion and Religions 5 (1975), Newcastle-Upon-Tyne–London 1975, 160–167

Conze, Edward: Buddhist Studies 1934–1972 (Thirty Years of Buddhist Studies, 1967 & Further Buddhist Studies, 1975), San Francisco s. a.

Conze, Edward: Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy, London et al. 1983 (repr. with corrections of ^{1}1962)

Conze, Edward: Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, London ^{2}1975 (repr. of ^{2}1968; ^{1}1955)

Conze, Edward ⟨tr.⟩: The Large Sutra on Perfect Wisdom. With the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra, Berkeley–Los Angeles–London 1975

Conze, Edward / Iida, Shotaro: "Maitreya's Questions" in the *Prajñāpāramitā,* in: Mélanges d'Indianisme. A la mémoire de Louis Renou, Paris 1968, 229–242

Coomaraswamy, Ananda K.: Hinduism and Buddhism, Westport/CT 1977 (Nachdr. d. Ausg. ^{1}1943)

Coomaraswamy, Ananda K.: Selected Papers 1: Traditional Art and Symbolism, ⟨ed.⟩ Lipsey, Roger, Princeton/NJ 1989 (3rd. pbk. printing)

Coomaraswamy, Ananda K.: Selected Papers 2: Metaphysics, ⟨ed.⟩ Lipsey, Roger, Princeton/NJ 1987 (1st. pbk. printing)

Coomaraswamy, Ananda K.: The „Four Causes" in the Bhagavad Gītā, in: Journal of the American Oriental Society 57 (1937), New Haven/CT 1937, 415–416

Coomaraswamy, Ananda K.: The Reinterpretation of Buddhism, in: New Indian Antiquary 2 (1939), Bombay, 575–590

Courcelle, Pierre: Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard, 2 tomes, Paris 1974–1975

Coward, Harold: Derrida and Indian Philosophy, Albany/NY 1990

Cusanus, Nicolaus: Philosophisch-theologische Schriften (lat./dt.), 3 Bde., ⟨ed.⟩ Gabriel, Leo, ⟨trr.⟩ Dupré, Dietlind / Wilhelm, Wien [1]1982 (Nachdruck von [1]1964–1967)

D'Alfonso, Berlino: Strategien zur Widerlegung des Skeptizismus in Fichtes Wissenschaftslehre 1804, Zweiter Vortrag, in: Fichte-Studien 20 (2003), Amsterdam–New York, 167–179

Dâs, Bhagavân: The Science of Peace. An Attempt at an Exposition of the First Principles of the Science of the Self, *Adhyâtma-Vidyâ*, London–Benares 1904

Dasgupta, Shashi Bhushan: An Introduction to Tāntric Buddhism, Calcutta [3]1974

Dasgupta, Surendranath: A History of Indian Philosophy, 5 vols., Delhi et al. [1]1975 (Nachdr. d. Ausg. [1]1922)

Daye, Douglas D.: Japanese Rationalism, Mādhyamika and some Uses of Formalism, in: Philosophy East and West 24 (1974), Honolulu/HI, 363–368

Daye, Douglas D.: Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika, in: ⟨ed.⟩ Prebish, Charles S.: Buddhism: A Modern Perspective, University Park–London 1975, 76–96

Decleva Caizzi, Fernanda: Pirrone Testimonianze, Napoli 1981

Del Toso, Krishna: Il Madhyamakārthasaṃgraha di Bhāviveka: introduzione, edizione del testo tibetano e traduzione annotata, in: Esercizi Filosofici 6 (2011), Trieste, 347–365

Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, München 1992 (frz. Originalausg. Paris 1968)

Della Santina, Peter: Madhyamaka Schools in India. A Study of the Madhyamaka Philosophy and of the Division of the System into the Prāsaṅgika and Svātantrika Schools, Delhi et al. [1]1986

Demetrios: De elocutione (gr./frz.), ⟨ed./tr.⟩ Chiron, Pierre: Démétrios: Du style, Paris 1993

Derrida, Jacques: La dissémination, Paris 1972

Derrida, Jacques: La forme et le vouloir-dire: Note sur la phénoménologie du langage, in: Revue internationale de philosophie 81 (1967), Bruxelles, 277–299

Derrida, Jacques: Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Paris 1972

Descartes, René: Œuvres, 13 Bde. in 11 Tln., ⟨edd.⟩ Adam, Charles / Tannery, Paul, Paris 1971–1975 (Neuausg. d. Ausg. 1897–1913)

Deussen, Paul: Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan – Bhagavadgîtâ – Mokshadharma – Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt, Bielefeld 1980 (Nachdruck d. Ausg. Leipzig [1]1906, [2]1922)

Dhammapada (pāl./engl.): ⟨ed./tr.⟩ Radhakrishnan, Sarvepalli, Madras et al. 1987 ([1]1950)

Diels, Hermann / Kranz, Walther ⟨edd./trr⟩: Die Fragmente der Vorsokratiker (gr./lat./dt.), 3 Bde., Zürich–Hildesheim [6]1972–1985 (Nachdruck)

Diener, M. S. / Ehrhard, F.-K. / Fischer-Schreiber, I. / Friedrichs, K. ⟨edd.⟩: Lexikon der östlichen Weisheitslehren, Bern–München–Wien 1995 ([1]1986)

Dīgha-Nikāya: ⟨edd.⟩ Rhys Davids, T. W. / Carpenter, J. Estlin, 3 vols., London 1890–1911

Dīgha-Nikāya: ⟨trr.⟩ Rhys Davids, T. W. / Rhys Davids, C. A. F.: Dialogues of the Buddha, 3 vols., London 1899–1921

Dignāga: Pramāṇasamuccaya, Kapitel 1, ⟨ed.⟩ Steinkellner, Ernst: Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā, April 2005, X+35 pp., www.ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf (Stand: 13. 10. 2013)

Dillon, John M.: More Evidence on Zeno of Elea?, in: Archiv für Begriffsgeschichte 58 (1976), Berlin, 221–222

Dillon, John M.: New Evidence on Zeno of Elea?, in: Archiv für Begriffsgeschichte 56 (1974), Berlin, 127–131

Dilworth, David A.: Nāgārjuna's *catuṣkoṭikā* and Plato's *Parmenides:* Grammatological Mappings of a Common Textual Form, in: Journal of Buddhist Philosophy 2 (1984), Bloomington/IN, 77–104

Diogenes Laërtios: De vitis dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt (gr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Hicks, R. D.: Lives of Eminent Philosophers, 2 vols., Cambridge/MA–London 1980 + 1979 (viele Nachdrucke)

Dorje, Gyurme / Kapstein, Matthew → Rinpoche

Dreyfus, Georges B. / Lindtner, Christian: The Yogācāra Philosophy of Dignāga and Dharmakīrti, in: Studies in Central and East Asian Religions 2 (1989), Leiden et al., 27–52

Duden: ⟨ed.⟩ Dudenredaktion: Duden. Rechtschreibung der deutschen Sprache und der Fremdwörter, Der Große Duden, Bd. 1, Mannheim–Zürich [16]1967

Dumitriu, Anton: The Logico-Mathematical Antinomies: Contemporary and Scholastic Solutions, in: International Philosophical Quarterly 14 (1974), New York, 309–328

Dunkel, Dieter: Stufen der Wahrheit. Der erkenntnismetaphysische, ontologische und theologische Wahrheitsrelativismus bei indischen und christlichen Mystikern, Bonn 1963 (Phil. Diss.)

Ebbatson, Peter Robin.: The Two Truths in Buddhist Thought, with Special Reference to the Mādhyamika System, Oxford 1980 (Phil. Diss.)

Eckel, Malcolm David: A Question of Nihilism. Bhāvaviveka's Response to the Fundamental Problems of Mādhyamika Philosophy, Cambridge/MA 1980 (Diss.)

Eckel, Malcolm David: Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents, Cambridge/MA–London 2008

Eckel, Malcolm David: Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language, in: ⟨ed.⟩ Williams, Paul: Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies, Vol. 4: Abhidharma and

Madhyamaka, London–New York 2005, 127–142 (ebenso: Philosophy East and West 28 (1978), Honolulu/HI, 323–337)

Eckel, Malcolm David: Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the *Prajñāpradīpa*, in: Indiske Studier 5 (1985), Miscellanea Buddhica, ⟨ed.⟩ Lindtner, Christian, Copenhagen, 25–75

Eckel, Malcolm David: Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy, Albany/NY 1987

Eckhart ⟨Meister⟩: Die deutschen Werke, Bde. 1–3, 4.1, 5, ⟨edd./trr.⟩ Quint, Josef et al., Stuttgart 1958–2003

Eckhart ⟨Meister⟩: Die lateinischen Werke, Bde. 1–5, 1.2, ⟨edd./trr.⟩ Weiss, Konrad et al., Stuttgart 1956–2006

Edgerton, Franklin: Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2 vols., New Delhi 2004 (reprint of [1]1953)

Ehrlich, Leonard H. / Wisser, Richard ⟨edd.⟩: Karl Jaspers. Philosophy on the Way to "World Philosophy" – Philosophie auf dem Weg zur "Weltphilosophie", Würzburg–Amsterdam 1998

Eisler, Rudolf: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß, Hildesheim–Zürich–New York 1984 (unveränd. Nachdruck d. Ausg. Berlin 1930)

Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3 Bde., Berlin [4]1927–1930

Elberfeld, Rolf: Entstehen in Abhängigkeit bei Fazang, in: Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 6 (1999), München, 151–169

Eliade, Mircea: Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität, Wien 1973 (engl. Originalausg. Chicago/IL 1969)

Eusebeios Pamphilos Caesariensis: Praeparatio evangelica (gr./frz.), 9 tomes, ⟨edd./trr.⟩ Sirinelli, Jean / des Places, Édouard et al., Paris 1974–1991

Falk, Maryla: Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa. Origin and Aspects of an Ancient Indian Conception, Calcutta 1943

Falletta, Nicholas: Paradoxon. Widersprüchliche Streitfragen, zweifelhafte Rätsel, unmögliche Erläuterungen, Frankfurt/M. 1989 (dt.

Erstausg. München [1]1985; engl. Originalausg. Garden City/NY 1983)

Fatone, Vicente, The Philosophy of Nāgārjuna, Delhi et al. 1981 (span. Originalausg. Buenos Aires 1962)

Fenner, Peter: Reasoning into Reality. A System-Cybernetics Model and Therapeutic Interpretation of Buddhist Middle Path Analysis, Boston 1995

Fenner, Peter: The Ontology of the Middle Way, Dordrecht–Boston–London 1990 [Achtung, dem Druck dieses inhaltlich höchsten Standards genügenden Buches liegt ein unfertiger, mangelhafter Datensatz zugrunde, weshalb insbesondere viele Sanskrit-Begriffe falsch oder falsch geschrieben und in dem beiliegenden Korrektur- und Glossarheftchen nicht verbessert sind!]

Ferber, Rafael: Notizen zu Platos Höhlengleichnis, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28 (1981), Freiburg/Schweiz, 393–433

Ferraro, Guiseppe: A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths, in: Journal of Indian Philosophy 41 (2013), Dordrecht–Boston, 195–219 (published online)

Fichte, Johann Gottlieb: Fichtes Werke, 11 Bde., ⟨ed.⟩ Fichte, Immanuel Hermann, Berlin 1971 (Nachdruck der Sämmtlichen Werke von 1834/35 + Nachgelassenen Werke von 1845/46)

Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bde., ⟨edd.⟩ Lauth, Reinhard / Gliwitzky, Hans / Fuchs, Peter / Schneider, Peter K., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012

Fischer, Ernst Peter: Vorwort zu: Halton C. Arp, Der kontinuierliche Kosmos, in: ⟨ed.⟩ Fischer, Ernst Peter: Neue Horizonte 92/93. Ein Forum der Naturwissenschaften, München 1993, 112

Forke, Alfred: The Chinese Sophists, in: Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society 34 (1901–1902), Shanghai, 1–100

Fox, Alan: Self-Reflection in the *Sanlun* Tradition: Madhyamika as the "Deconstructive Conscience" of Buddhism, in: Journal of Chinese Philosophy 19 (1992), Honolulu/HI, 1–24

Franke, Otto R.: Der „Negativismus" in der alten Buddhalehre, in: Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage: Aufsätze zur Kultur- und

Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Breslau 1916, 336–344

Frauwallner, Erich: Die Philosophie des Buddhismus, Berlin ^{5}2010 (^{1}1956)

Frenkian, Aram M.: Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie, in: Bibliotheca Classica Orientalis 3 (1958), Berlin, 212–249

Freud, Sigmund: Gesammelte Werke, 18 Bde., ⟨ed.⟩ Freud, Anna, Frankfurt/M. 1961–1968 (verschiedene Auflagen)

Fung Yu-lan: A History of Chinese Philosophy, 2 vols., ⟨tr.⟩ Bodde, Derk, Princeton ^{2}1952–1953 (^{1}1937; chin. Originalausg. 1931)

Gaiser, Konrad: Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart ^{2}1968 (^{1}1963)

Galtung, Johan: Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Opladen 1998 (nahezu textgleicher Neudruck von idem: Friedensstudien, 4 Bde., Hagen 1993)

Gangadean, Ashok K.: Between Worlds. The Emergence of Global Reason, New York et al. 1998

Gangadean, Ashok K.: Meditations of Global First Philosophy. *Quest for the Missing Grammar of Logos,* Albany/NY 2008

Gangadean, Ashok K.: Meditative Reason. Toward Universal Grammar, New York et al. 1993

Garfield, Jay L.: Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did *Nāgārjuna* Start with Causation?, in: Philosophy East and West 44 (1994), Honolulu/HI, 219–250

Garfield, Jay L.: The Fundamental Wisdom of the Middle Way → Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā

Garfield, Jay L. / Priest, Graham: Nāgārjuna and the Limits of Thought, in: Philosophy East and West 53 (2003), Honolulu/HI, 1–21

Garner, Dick: Skepticism, Ordinary Language, and Zen Buddhism, in: Philosophy East and West 27 (1977), Honolulu/HI, 165–181

Gauḍapāda: Āgamaśāstra (skr./engl.), ⟨ed./tr./com.⟩ Bhattacharya, Vidhushekhara: The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, Delhi et al. ^{1}1989 (Nachdr. d. Ausg. ^{1}1943)

Geldsetzer, Lutz: Deutsche Philosophie, http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/geldsetzer/dtphil.pdf#Die deutsche Philosophie (Stand: 01. 03. 2014)

Geldsetzer, Lutz ⟨tr./com.⟩: Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte (Mula-madhyamaka-karika) Zhong Lun (chin./dt.), Hamburg 2010

Girndt, Helmut: Das »Ich« des ersten Grundsatzes der GWL in der Sicht der Wissenschaftslehre von 1804[2], in: Fichte-Studien 10 (1997), Amsterdam–Atlanta, 319–333

Girndt, Helmut: Der Vedanta und die Transzendentalphilosophie Fichtes, in: ⟨edd.⟩ Bickmann, Claudia / Wirtz, Markus / Scheidgen, Hermann-Josef: Religion und Philosophie im Widerstreit? Internationaler Kongress an der Universität zu Köln, 13. – 16. Juli 2006, Nordhausen 2008, 701–716

Girndt, Helmut: Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes, in: Fichte-Studien 1 (1990), Amsterdam–Atlanta, 108–120

Girndt, Helmut: Mādhyamaka, der ‹Mittlere Weg› des Nāgārjuna, in: ⟨edd.⟩ Braun, Hans-Jürg / Krieger, David J.: Indische Religionen und das Christentum im Dialog, Zürich 1986, 119–147

Girndt, Helmut: Strukturprobleme der Wissenschaftslehre 1804. Das Denken des Absoluten in Asien und Europa. Eine kritische Reflektion auf Fichtes Diktum: »Alle Philosophie vor Kant hat das Absolute in das Sein gesetzt«, in: Fichte-Studien 17 (2000), Amsterdam–Atlanta, 149–161

Gliwitzky, Hans: Einleitung in Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre 1805, ⟨ed.⟩ Gliwitzky, Hans, Hamburg 1984

Goedeckemeyer, Albert: Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Aalen 1968 (Neudruck d. Ausg. Leipzig 1905)

Görler, Woldemar: Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, in: ⟨ed.⟩ Flashar, Hellmut: Grundriss der Geschichte der Philosophie (Begr. v. F. Ueberweg). Die Philosophie der Antike, Bd. 4.2: Hellenistische Philosophie, Basel 1994, 717–989

Goethe, Johann Wolfgang [von]: Sämtliche Werke, 18 Bde., ⟨edd.⟩ Beutler, Ernst et al., Zürich–München 1977 (Nachdruck der Artemis-Gedenkausgabe)

Gokhale, V. V. / Bahulkar, S. S.: Madhyamakahṛdayakārikā Tarkajvālā, Chapter I, in: Indiske Studier 5 (1985), Miscellanea Buddhica, ⟨ed.⟩ Lindtner, Christian, Copenhagen, 76–108

Goldenberg, Daniel S.: A Comparative Analysis of Wittgenstein's 'Tractatus' and Saṃkara's Advaita Vedānta with an Introduction to the Logic of Comparative Methodology, University of Hawaii 1977 (Phil. Diss.), University Microfilms International, Ann Arbor/MI–London 1979

Gómez, Luis O.: Two Jars on Two Tables. Reflections on the "Two Truths", in: ⟨ed.⟩ Silk, Jonathan A.: Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao, Honolulu/HI 2000, 95–136

Gonda, Jan / Bareau, André: Die Religionen Indiens, 3 Bde., Bd. 1–2: J. Gonda, Bd. 3: A. Bareau, Stuttgart 1960–1964

Gorgias Leontinus: Reden, Fragmente und Testimonien (gr./dt.), ⟨ed./tr.⟩ Buchheim, Thomas, Hamburg 1989

Govinda, Anagarika: Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness, Wheaton/IL 1976

Govinda, Anagarika: Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidharma. Mit Diagrammen und Tabellen, Wien 1980 (Nachdr. d. Ausg. Zürich 1962)

Govinda, Lama Anagarika: Grundlagen tibetischer Mystik. Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra OṂ MAṆI PADME HŪṂ, Frankfurt/M. 1975

Greimas, Algirdas Julien: sémantique structurale. recherche de méthode, Paris 1972 (durchges. u. korr.; [1]1966)

Greimas, Algirdas Julien: Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen, ⟨tr.⟩ Ihwe, Jens, Braunschweig 1971

Gudmunsen, Chris: Wittgenstein and Buddhism, London–Basingstoke 1977

Günther, Gotthard: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, 3 Bde., Hamburg 1976–1980

Günther, Gotthard: Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik. Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen, Hamburg [2]1978 ([1]1959)

Haas, Alois M.: »…das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.« Nikolaus von Kues als Mystiker, Trier 2008

Haas, Alois M.: Geistliches Mittelalter, Freiburg/Schweiz 1984

Haas, Alois M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt/M.–Leipzig [1]2007 (Neuausgabe mit neuer Paginierung der Erstauflage [1]1996)

Haas, Alois M.: Mystik im Kontext, München 2004

Haas, Alois M.: Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?, Freiburg 2009

Hacker, Paul: Kleine Schriften, ⟨ed.⟩ Schmithausen, Lambert, Wiesbaden 1978

Hadot, Pierre: Porphyre et Victorinus, 2 tomes, Paris 1968

Hadot, Pierre: Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?, Frankfurt/M. 1999

Halfwassen, Jens: Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, München–Leipzig [2]2006 (um einen Forschungsbericht erweiterte Aufl. der Erstaufl. Stuttgart [1]1992)

Halfwassen, Jens: Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus, in: ⟨ed.⟩ Neschke-Hentschke, Ada: Le *Timée* de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos *Timaios*. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte, Louvain–Paris 2000, 39–62

Halfwassen, Jens: Die Bedeutung des spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena, in: Hegel-Studien (33) 1998, Hamburg, 85–131

Halfwassen, Jens: Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Jg. 1994, Nr. 10, Stuttgart 1994

Halfwassen, Jens: Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Bonn 1999

Halfwassen, Jens: Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie, in: ⟨edd.⟩ Koch, Anton Friedrich / Oberauer, Alexander / Utz, Konrad: Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik", Paderborn et al. 2003, 31–47

Halfwassen, Jens: Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus, in: Heidelberger Jahrbuch 47 (2003), ⟨edd.⟩ Gebhardt, Hans / Kiesel, Helmuth: Weltbilder, Berlin–Heidelberg 2004, 263–283

Halfwassen, Jens: Plotin und der Neuplatonismus, München 2004

Halfwassen, Jens: Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 74 (1992), Berlin–New York, 43–73

Hall, Bruce Cameron: The Meaning of *Vijñapti* in Vasubandhu's Concept of Mind, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 9 (1986), Lausanne–Heidelberg, 7–23

Hantke, Myriam-Sonja: Das nichtige Sein und das seiende Nichts bei Platon, Nagarjuna, Fazang und Nishida, in: ⟨edd.⟩ Bickmann, Claudia / Scheidgen, Hermann-Josef / Voßhenrich, Tobias / Wirtz, Markus: Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven, Amsterdam–New York 2006, 497–508

Harack, Michael: Cheng Xuanying's Conception of the Sage in the *Zhuangzi*, Hamilton/Ontario 2007 (Thesis), Open Access Dissertations and Theses, Paper 5632

Harris, Ian Charles: The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism, Leiden et al. 1991

Hasler, Ludwig: *Die skeptische Zerstörung der Esoterik*. Ein Versuch, den Pyrrhoneer Sextus Empiricus beim skeptischen Wort zu nehmen, in: ⟨edd.⟩ Holzhey, Helmut / Zimmerli, Walther Ch.: Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel–Stuttgart 1977, 32–51

Hattori, Masaaki: Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions, Cambridge/MA 1968

Hauer, Jakob Wilhelm: Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte, Südergellersen ^{3}1983 (Text wie erweiterte und umgearbeitete Neuausgabe Stuttgart ^{2}1958; ^{1}1932)

Hayes, Richard P.: Dignāga on the Interpretation of Signs, Dordrecht 1988

Hayes, Richard P.: Nāgārjuna's Appeal, in: Journal of Indian Philosophy 22 (1994), Dordrecht–Boston, 299–378

Hechelmann, Friedrich: Deutsche Märchen, 2 Bde., München 1979

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke, 20 Bde., ⟨Editionsredaktion⟩ Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus, Frankfurt/M. 1986

Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, Tübingen [4]1976 ([1]1953)

Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen [5]1985 ([1]1954)

Heidegger, Martin: Was heißt denken?, Tübingen [3]1971

Heidegger, Martin: Wegmarken, Frankfurt/M. [2]1978 ([1]1967)

Heitmann, Annette L.: Buddhistische Lehre Indiens. Textedition und -kritik von Bhavyas *Madhyamakahṛdayakārikā* I–III, Hamburg 2009

Heitmann, Annette L.: Nektar der Erkenntnis. Buddhistische Philosophie des 6. Jh.: Bhavyas Tarkajvālā I–III.26, Aachen 2004

Holz, Harald: Allgemeine Strukturologie. Entwurf einer Transzendentalen Formalphilosophie, Essen 1999

Holz, Harald: Immanente Transzendenz, Würzburg 1997

Holz, Harald: Ost und West als Frage struktologischer Hermeneutik. Zur Frage einer 'Brücke' zwischen abendländisch-europäischer und chinesischer Philosophie, Essen 1998

Hippolytos, Papa, Antipapa: Refutatio omnium haeresium, ⟨ed.⟩ Marcovich, Miroslav, Berlin–New York 1986

Hiriyanna, M.: Outlines of Indian Philosophy, London 1951 (2nd impr.; [1]1932)

Hoornaert, Paul: Can emptiness be proven? The alogicality of Bhāviveka's proof of emptiness, in: Encounter of Wisdom Between Buddhism and Science. Essays in Honour of Professor Keishō Tsukamoto on His Sixtieth Anniversary [Chi no kaikō Bukkyō to kagaku. Tsukamoto Keishō Kyōju kanreki kinen ronbunshū kankōkai], Tokyo 1993, 3–24

Hopkins, Jeffrey: Meditation on Emptiness, London–Ulverston 1983

Huber, Gerhard: Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie, Basel 1955

Hume, David: The Natural History of Religion, ⟨ed.⟩ Colver, A. Wayne, and Dialogues concerning Natural Religion, ⟨ed.⟩ Price, John Valdimir, Oxford 1976

Huntington, C. W. with Wangchen, Geshé Namgyal ⟨trr.⟩: The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika, Honolulu/HI 1989

Huntington, C. W.: The System of the Two Truths in the Prasannapadā and the Madhyamakāvatāra: A Study in Mādhyamika Soteriology, in: Journal of Indian Philosophy 11 (1983), Dordrecht–Boston, 77–106

Ichigō, Masamichi: Śāntarakṣita and Bhāviveka as Opponents of the Mādhyamika in the *Madhyamakāloka,* in: ⟨ed.⟩ Silk, Jonathan A.: Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao, Honolulu/HI 2000, 147–170

Ichigō, Masamichi ⟨ed./tr./com.⟩: Madhyamakālaṅkāra of Śāntarakṣita with His Own Commentary or Vṛtti and with the Subcommentary or Pañjikā of Kamalaśīla, Kyoto 1985

Ichigō, Masamichi ⟨ed./tr./com.⟩: Śāntarakṣita's Madhyamakālaṁkāra (tib./engl.), in: ⟨edd.⟩ Gómez, Luis O. / Silk, Jonathan A.: Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna Texts, Ann Arbor/MI 1989, 141–240

Iida, Shotaro: Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism, Tokyo 1980

Iida, Shotaro: The Nature of Saṃvṛti and the Relationship of Paramārtha to it in Svātantrika-Mādhyamika, in: ⟨ed.⟩ Sprung, Mervyn: The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta, Dordrecht–Boston 1973, 54–63

Iti-Vuttaka: ⟨ed.⟩ Windisch, Ernst, Oxford 1948 (Nachdr. d. Ausg. 1889)

Izutsu, Toshihiko: Creation *and the* Timeless Order *of* Things. Essays in Islamic Mystical Philosophy, Ashland/OR 1994

Izutsu, Toshihiko: Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge" im Zen-Buddhismus, in: ⟨ed.⟩ Nitta, Yoshihiro:

Japanische Beiträge zur Phänomenologie, Freiburg–München 1984, 13–40

Izutsu, Toshihiko: Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, Berkeley–Los Angeles–London 1984

Izutsu, Toshihiko: The Absolute and the Perfect Man in Taoism, in: ⟨ed.⟩ Portmann, Adolf: Polarität des Lebens, Eranos-Jahrbuch 35 (1967), Zürich 1968, 379–441

Jan Yün-hua: A Comparative Study of 'No-Thought' (wu-nien) in some Indian and Chinese Buddhist Texts, in: Journal of Chinese Philosophy 16 (1989), Honolulu/HI, 37–58

Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, ⟨ed.⟩ Saner, Hans, München 1968

Jaspers, Karl: Chiffren der Transzendenz, München–Zürich 1984 ([1]1970)

Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962

Jaspers, Karl: Descartes und die Philosophie, Berlin [4]1966

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, 1. Bd., München–Zürich 1988 ([1]1957)

Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge, München–Zürich 1988 ([1]1953)

Jaspers, Karl: Nachlaß zur Philosophischen Logik, ⟨edd.⟩ Saner, Hans / Hänggi, Marc, München–Zürich 1991

Jaspers, Karl: Nekrolog, von Karl Jaspers selbst verfaßt, in: ⟨ed.⟩ Universität Basel: Gedenkfeier für Karl Jaspers am 4. März 1969 in der Martinskirche, Basler Universitätsreden 60. Heft, Basel 1969, 3–4

Jaspers, Karl: Philosophie, 3 Bde., München–Zürich 1994 ([1]1932)

Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie, München–Zürich [2]1984 (erw. Neuausg.; ersterschienen als Teil des Buches Philosophie und Welt 1958)

Jaspers, Karl: Von der Wahrheit, München–Zürich [3]1983 (München [1]1947)

Jaspers, Karl: Weltgeschichte der Philosophie. Zweites Buch: Geschichte der Gehalte, Einleitung, ⟨ed.⟩ Saner, Hans, in: Ehrlich,

Leonard H. / Wisser, Richard ⟨edd.⟩: Karl Jaspers. Philosophy on the Way to "World Philosophy" – Philosophie auf dem Weg zur "Weltphilosophie", Würzburg–Amsterdam 1998, 7–16

Jaspers, Karl / Bultmann, Rudolf: Die Frage der Entmythologisierung, München 1954

Jayatilleke, K. N.: Early Buddhist Theory of Knowledge, Delhi et al. [1]1980 (Nachdr. d. Ausg. [1]1963)

Jízàng: Dà-shèng-xuán-lùn, ⟨edd.⟩ Takakusu Junjiru / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 45, Nr. 1853, 15–77, Tokyo 1968 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 07. 2013)

Jízàng: Èr-dì-zhāng, ⟨edd.⟩ Takakusu Junjiru / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 45, Nr. 1854, 77–115, Tokyo 1968 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 07. 2013)

Jízàng: Fǎ-huà-xuán-lùn, ⟨edd.⟩ Takakusu Junjiru / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 34, Nr. 1720, 361–450, Tokyo 1966 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 07. 2013)

Jízàng: Fǎ-huà-yì-shū, ⟨edd.⟩ Takakusu Junjiru / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 34, Nr. 1721, 451–633, Tokyo 1966 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 07. 2013)

Jízàng: Zhōng-guān-lùn-shū, ⟨edd.⟩ Takakusu Junjiru / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 42, Nr. 1824, 1–170, Tokyo 1965 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 07. 2013)

Jñānagarbha: Satyadvayavibhaṅga-Vṛtti (tib./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Eckel, Malcolm David: Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy, Albany/NY 1987, 67–190

Kajiyama, Yuichi: Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School, in: ⟨ed.⟩ Mookerjee, Satkari: The Nava-Nalanda-Mahavihara Research Publication, Vol. 1, Nalanda–Patna s. a. (ca. 1957), 289–331

Kajiyama, Yuichi: Studies in Buddhist Philosophy (Selected Papers), Kyoto 1989

Kalupahana, David J.: Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way, Albany/NY 1986

Kandel, Jochen: Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition. Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China, Würzburg 1974 (Phil. Diss.)

Kantor, Hans-Rudolf: Die Heilslehre im *Tiantai*-Denken des Zhiyi (538–597) und der philosophische Begriff des ‚Unendlichen' bei Mou Zongsan (1909–1995). Die Verknüpfung von Heilslehre und Ontologie in der chinesischen *Tiantai,* Wiesbaden 1999

Katsura, Shōryū: Nāgārjuna and the Tetralemma (*Catuṣkoṭi*), in: ⟨ed.⟩ Silk, Jonathan A.: Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao, Honolulu/HI 2000, 201–220

Katsura, Shōryū: Tetralemma (*catuṣkoṭi*) Explained by Venn Diagrams, in: ⟨ed.⟩ Maeda, Egaku: Genshi Bukkyō to Daijō Bukkyō. In Commemoration of Fuminaro Watanabe, Studies in Original Buddhism and Mahāyāna Buddhism, Vol. 1, Kyoto 1993, 91–110

Katz, Nathan: An Appraisal of the Svātantrika-Prasaṅgika Debates, in: Philosophy East and West 26 (1976), Honolulu/HI, 253–267

Kazanas, Nicholas: Final Reply, in: Journal of Indo-European Studies 31 (2003), Washington/DC 187–240

Kazanas, Nicholas: Indo-Aryan Origins and other Vedic Issues, New Delhi 2009

Kazanas, Nicholas: Philosophy and Self-realization in the Ṛgveda, in: ⟨ed.⟩ Chattopadhyaya, D. P. in association with Sen Gupta, A. K.: Self, Society and Science. Theoretical and Historical Perspectives, History of Indian Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization, Vol. 9.2, New Delhi 2005, pp. 21–42

Kellner, Birgit: Self-Awareness (*svasaṃvedana*) in Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* and *-vṛtti*: A Close Reading, in: Journal of Indian Philosophy 38 (2010), Dordrecht, 203–231

Kempski, Jürgen von: Zimzum: Die Schöpfung aus dem Nichts, in: Merkur 14 (1960), Stuttgart, 1107–1126

King, Richard: Early Advaita Vedānta and Buddhism. The Mahāyāna Context of the Gauḍapadīya-Kārikā, Albany/NY 1995

King, Richard: Śūnyatā and Ajāti: Absolutism and the Philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda, in: Journal of Indian Philosophy 17 (1989), Dordrecht–Boston, 385–405

Klein, Anne C.: Knowledge and Liberation. Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience, Ithaca/NY 1986

Kobayashi, Hisayasu: Prajñākaragupta on the Two Truths and Argumentation, in: Journal of Indian Philosophy 39 (2011), Dordrecht–Boston, 427–439 (published online)

Koch, Josef: Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 16, Köln–Opladen 1956

Kochan, Stano: Geschichten, die das Leben schreibt. Kochans Visions Agentur. Berichte, Analysen, Meinungen, in: Pardon 10-8 (1971), Frankfurt/M., 64

Kochumuttom, Thomas A.: A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin, Delhi 1989 (repr. of 1982)

Koseki, Aaron Ken: Chi-tsang's Ta-ch'eng-hsüan-lun. The Two Truths and the Buddha-nature, Madison/WS 1977 (Phil Diss.)

Koval, Andrej: «Corde-serpent»: Quelques remarques sur la poétique comparée des textes philosophiques, in: Lacrosse, Joachim: Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine, Paris 2005, 143–165

Kripal, Jeffrey J.: Debating the Mystical as the Ethical: An Indological Map, in: ⟨edd.⟩ Idem / Barnard, G. William: Crossing Boundaries. Essays on the Ethical Status of Mysticism, New York–London 2002, 15–69

Lactantius, L. Caelus Firmianus: De ira Dei (lat./dt.), ⟨edd./trr.⟩ Kraft, H. / Wlosok, A., Darmstadt 1957

Lai, Whalen W.: Further Developments of the Two Truths Theory in China, in: Philosophy East and West 30 (1980), Honolulu/HI 1980, 139–161

Lai, Whalen W.: Nonduality of the Two Truths in Sinitic Mādhyamika: Origin of the 'Third Truth', in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 2 (1979), Lausanne–Heidelberg, 45–65

Lai, Whalen W.: Once More on the Two Truths: What Does Chi-tsang Mean by the Two Truths as 'Yüeh-Chiao'?, in: Religious Studies 19 (1983), London 1983, 505521

Lai, Whalen W.: Sinitic Understanding of the Two Truths Theory in the Liang Dynasty (502–557): Ontological Gnosticism in the Thoughts of Prince Chao-ming, in: Philosophy East and West 28 (1978), Honolulu/HI 1978, 339–351

Lamotte, Étienne: Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra) → (Pseudo-)Nāgārjuna: Mahāprajñāpāramitā-Śāstra

Laṅkāvatāra-Sūtra: ⟨ed.⟩ Nanjio, Bunyiu, Kyoto 1923

Laṅkāvatāra-Sūtra: ⟨tr.⟩ Suzuki, Daisetz Teitaro: The Lankavatara Sutra. A Mahayana Text, London 1973 ([1]1932)

Lǎozǐ: Dào-dé-jīng, ⟨ed./tr.⟩ Izutsu, Toshihiko: Lao-tzŭ. The Way and Its Virtue (chin./engl.), Tokyo [1]2001

Lauth, Reinhard: Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, Stuttgart et al. 1966

Lauth, Reinhard: Hegel vor der Wissenschaftslehre, Mainz–Stuttgart–Wiesbaden 1987

Laycock, Steven W.: Emptiness and Pure Consciousness: A Tribute to Rama Puligandla, in: ⟨edd.⟩ Hoffman, Frank J. / Mishra, Godabarisha (with Montalvo, David): Breaking Barriers. Essays in Asian and Comparative Philosophy in Honor of Ramakrishna Puligandla, Fremont/CA 2003, 149–156

Lewis, Leta Jane: Fichte and Śaṃkara, in: Philosophy East and West 12 (1963), Honolulu/HI, 301–310

Liebenthal, Walter: *Chao Lun.* The Treatises of Seng-chao, Hong Kong [2]1968 (revised ed. of Peking [1]1948)

Lindtner, Christian: Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources, in: Journal of Indian Philosophy 9 (1981), Dordrecht–Boston, 161–214

Lindtner, Christian: Bhavya's Critique of Yogācāra in the *Madhyamakaratnapradīpa,* Chapter IV, in: ⟨edd.⟩ Matilal, Bimal Krishna / Evans, Robert D.: Buddhist Logic and Epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language, Dordrecht et al. 1986, 239–263

Lindtner, Christian: Bhavya's Madhyamakahṛdaya (Pariccheda Five) Yogācāratattvaviniścayāvatāra, in: Brahmavidyā, Adyar Library Bulletin 59 (1995), Adyar/Madras 37–65

Lindtner, Christian: Book Review: David J. Kalupahana: Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way, in: Journal of the American Oriental Society 108 (1988), New Haven/CT, 176–178

Lindtner, Christian: *Cittamātra* in Indian Mahāyāna until Kamalaśīla, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie 41 (1997), Wien, 159–206

Lindtner, Christian: From Brahmanism to Buddhism, in: Asian Philosophy 9 (1999), Abington et al., 5–37

Lindtner, Christian: Madhyamaka Causality, in: Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 6 (1999), München, 37–77

Lindtner, Christian: *Madhyamaka* – The Philosophy of Great Humor? Review Article: Eckel, Malcolm David: Jñānagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy, New York 1987, in: Journal of Indian Philosophy 18 (1990), Dordrecht–Boston, 249–260

Lindtner, Christian: Nāgārjuna, in: ⟨edd.⟩ Carr, Brian / Mahalingam, Indira: Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, London–New York 1997, 349–370

Lindtner, Christian: Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna, Delhi et al. 1987 ([1]1982)

Lindtner, Christian: On Bhavya's Madhyamakaratnapradīpa, in: Indologica Taurinensia 12 (1987), Torino, 163–184

Lindtner, Christian: The Laṅkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature, in: Asiatische Studien (Études asiatiques) 46–1 (1992), Bern et al., 244–279

Lindtner, Christian: Yoga in Mahāyāna and Mahāvajrayāna, in: ⟨ed.⟩ Sørensen, Henrik H.: The Esoteric Buddhist Tradition, Copenhagen 1994, 1–30

Línjì: Lín-jì-lù, ⟨edd.⟩ Takakusu, Junjiro / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Nr. 1985, Bd. 47, 495–506, Tokyo 1967 (Nachdr. d. Ausg. 1928) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 07. 2013)

Lipman, Kennard: A Study of Śāntarakṣita's Madhyamakālaṃkāra, Saskatoon/Canada 1979 (Phil. Diss.)

Liu Ming-wood: Madhyamaka Thought in China, Leiden–New York–Köln 1994

Liu Ming-wood: The Teaching of Fa-tsang – An Examination of Buddhist Metaphysics, Los Angeles/CA 1979 (Phil. Diss.), University Microfilms International, Ann Arbor/MI–London 1986

Lopez, Donald S. Jr.: A Study of Svātantrika, Ithaca/NY 1987

Loy, David: Dead Words, Living Words, and Healing Words. THE DISSEMINATIONS OF DŌGEN AND ECKHART, in: ⟨ed.⟩ Idem: Healing Deconstruction. Postmodern Thought in Buddhism and Christianity, Atlanta/GA 1996, 33–51

Loy, David: Indra's Postmodern Net, in: Philosophy East and West 43 (1993), Honolulu/HI, 481–510

Loy, David: Money, Sex, War, Karma. Notes for a Buddhist Revolution, Somerville/MA 2008

Loy, David: Nonduality. A Study in Comparative Philosophy, New Haven/CT–London 1988

Loy, David: The Deconstruction of Buddhism, in: ⟨edd.⟩ Coward, Harold / Foshay, Toby: Derrida and Negative Theology. With a Conclusion by Jacques Derrida, Albany/NY 1992, 227–253

Loy, David: Zhuangzi and Nāgārjuna on the Truth of No Truth, in: ⟨edd.⟩ Kiellberg, Paul / Ivanhoe, Philip J.: Essays on Skeptizism, Relativism, and Ethics in the *Zhuangzi,* Albany/NY 1996, 50–67

Lǔ-bù-wéi: ⟨edd./trr.⟩ Knoblock, John / Riegel, Jeffrey: The Annals of Lü Buwei (chin./engl.), Stanford/CA 2000

Luhmann, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1995

Luhmann, Niklas: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1992

Luhmann, Niklas / Fuchs, Peter: Reden und Schweigen, Frankfurt/M. ^{3}1997 (^{1}1989)

Lusthaus, Dan: Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the *Ch'eng Wei-shih lun,* London–New York 2002

Magid, Shaul: Through the Void: The Absence of God in R. Naḥman of Bratzlav's *Likkutei MoHaRan,* in: Harvard Theological Review 88 (1995), Cambridge/MA, 495–519

Magliola, Robert: Derrida on the Mend, West Lafayette/IN 1986 (2nd printing of ^{1}1984)

Mahābhārata: ⟨edd.⟩ Sukthankar, Vishnu S. / Belvalkar, S. K. / Vaidya, P. L. et al.: The Mahābhārata, 19 vols. in 29 Parts Text + 6 vols. Pratīka-Index, Poona 1933–1966 (Text), 1967–1972 (Index)

Maheṣvarānanda: Mahārthamañjarī, ⟨ed./tr.⟩ Silburn, Lilian: La Mahārthamañjarī de Maheṣvarānanda (skr./frz.) avec des Extraits du Parimala (frz.), Paris 1968

Maitreya(nātha): Madhyāntavibhāgakārikā(-Bhāṣya), ⟨ed.⟩ Nagao, Gadjin M.: The Madhyāntavibhāga-Bhāṣya. A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the first Time from a Sanskrit Manuscript, Tokyo 1964

Maitreya(nātha): Madhyāntavibhāgakārikā(-Bhāṣya), ⟨ed.⟩ Pandeya, Ramchandra: Madhyānta-Vibhāga-Śāstra. Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati, Delhi et al. 1971

Maitreya(nātha): Madhyāntavibhāgakārikā(-Bhāṣya), ⟨tr.⟩ D'Amato, Mario: Maitreya's *Distinguishing the Middle from the Extremes* (*Madhyāntavibhāga*). Along with Vasubandhu's *Commentary* (*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*). A Study and Annotated Translation, New York 2012

Maitreya(nātha): Madhyāntavibhāgakārikā(-Bhāṣya), ⟨tr.⟩ Stcherbatsky, Theodore I.: Madhyāntavibhāga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati, Osnabrück 1970 (Neudruck d. Ausg. Moskau 1936)

Maitreya(nātha): Ratnagotravibhāga, ⟨ed.⟩ Prasad, Hari S.: The Uttaratantra of Maitreya. Containing Introduction, E. H. Johnston's Sanskrit Text and E. Obermiller's English Translation, Delhi 1991 (Johnston's edition: Patna 1950)

Majjhima-Nikāya: ⟨edd.⟩ Trenckner, V. / Chalmers, R., 4 vols., London 1888–1925

Majjhima-Nikāya: ⟨tr.⟩ Horner, I. B.: Middle Length Sayings, 3 vols., London 1954–1959

Mall, Ram Adhar: Essays zur interkulturellen Philosophie, ⟨ed.⟩ Yousefi, Hamid Reza, Nordhausen 2003

Mall, Ram Adhar: Nagarjunas Philosophie interkulturell gelesen, Nordhausen 2006

Mall, Ram Adhar: Zur buddhistischen Ethik ohne Theologie und Metaphysik oder Zum spirituell-humanistischen Ethos des Buddhismus, in: Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 4 (1997), München, 81–93

Mall, Ram Adhar: Zur Theorie und Praxis der Toleranz. Eine interkulturelle und interreligiöse Perspektive, Frankfurt/M. 2003

Mansfeld, Jaap: Die Vorsokratiker (gr./dt.), 2 Bde., Stuttgart 1995–1996 (Nachdr. d. Ausg. 1983–1986)

Mau, Jürgen: Dilemma, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, ⟨edd.⟩ Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried, Basel 1972, 247–248

Mau, Jürgen: Zur Methode der aristotelischen Ableitung der Elementar-Körper, in: ⟨ed.⟩ Düring, Ingemar: Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum, veranstaltet in Göteborg ·August 1966, Heidelberg 1969, 135–148

Maximos Homologetos (Maximus Confessor): Mystagogia, in: ⟨ed.⟩ Migne, J.-P.: Patrologia Graeca, tomus 91, Paris 1865, 657–718

Maximos Homologetos (Maximus Confessor): Mystagogia, ⟨tr.⟩ Balthasar, Hans Urs von: Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln ^{2}1961 (völlig veränderte Auflage), 366–407

May, Jacques: Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti (Commentaire limpide au Traité du Milieu), Douze chapitres, Paris 1959

May, Jacques: On Mādhyamika Philosophy, in: Journal of Indian Philosophy 6 (1978), Dordrecht–Boston, 233–241

McEvilley, Thomas: Early Greek Philosophy and Mādhyamika, in: Philosophy East and West 31 (1981), Honolulu/HI, 141–164

McEvilley, Thomas: Pyrrhonism and Mādhyamika, in: Philosophy East and West 32 (1982), Honolulu/HI, 3–35

McEvilley, Thomas: The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies, New York 2002

Merz-Benz, Peter-Ulrich: Die Bedingung der Möglichkeit von Differenz. Das transzendentallogische Mißverständnis in der Systemtheorie Luhmanns, in: Idem / Wagner Gerhard ⟨edd.⟩: Die Logik

der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns, Konstanz 2000, 37–72

Mipham, Jamgön / Padmakara Translation Group ⟨com./tr.⟩: The Adornment of the Middle Way. Shantarakshita's *Madhyamakalankara,* Boston–London 2005

Mishra, Prabhakar: On *suññatā* in Pāli Buddhism, in: ⟨edd.⟩ Sankarnarayan, Kalpakam / Ogawa, Ichijo / Panth, Ravindra: Buddhism in Global Perspective. Papers presented at the International conference on Buddhism – In Global Perspective jointly organized by K. J. Somaiya Centre for Buddhist Studies, Mumbai, India, Nava Nalanda Mahavihara, Bihar, India and Otani University, Kyoto, Japan, March 13–15, Mumbai–New Delhi 2002, 1.148–153

Misra, R. S.: Interview mit Dom Aelred Graham, in: Graham, Dom Aelred: The End of Religion. Autobiographical Explorations, New York–London 1971, 174–175

Miyamoto, Shōson: The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, in: ⟨ed.⟩ Yamaguchi, Susumu: Buddhism and Culture. Dedicated to Dr. Daisetz Teitaro Suzuki in Commemoration of His 90th Birthday, Kyoto 1960, 67–88

Mohanty, Jitendra Nath: Classical Indian Philosophy, Lanham/MD et al. 2000

Mohanty, Jitendra Nath: Reason and Tradition in Indian Thought. *An Essay on the Natur of Indian Philosophical Thinking,* Oxford et al. 1992

Monier-Williams, Monier: A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with special reference to Cognate Indo-European Languages, Delhi et al. 2002 (improved & enlarged new ed. of Oxford [1]1899)

Münnix, Gabriele: Derrida, negative Theologie und interkulturelle Philosophie, in: ⟨edd.⟩ Bickmann, Claudia / Wirtz, Markus / Scheidgen, Hermann-Josef: Religion und Philosophie im Widerstreit? Internationaler Kongress an der Universität zu Köln, 13.–16. Juli 2006, Nordhausen 2008, 803–823

Mukerji, A. C.: Self, Thought and Reality, Allahabad [2]1970 (enlarged; [1]1933)

Murti, Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala: The Central Philosophy of Buddhism, London [2]1960 ([1]1955)

Nagao, Gadjin M.: Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies, ⟨ed./tr.⟩ Kawamura, Leslie S., Albany/NY 1991

Nagao, Gadjin M.: The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, ⟨tr.⟩ Keenan, John P., Albany/NY 1989

Nagashima, Jundo: The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Madhyamaka: Atiśa and Bhavya as Prāsaṅgikas, in: Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā 24 (2004), Nagoya, 65–98

(Pseudo-)Nāgārjuna: Bodhicitta-Vivaraṇa (tib./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Lindtner, Christian: Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna, Delhi et al. 1987 ([1]1982), 180–217

Nāgārjuna: Catu-Stava (skr./engl.), ⟨edd./trr.⟩ Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism, Delhi 1995, 101–153

(Pseudo-)Nāgārjuna: Dvādaśanikāya-Śāstra (Shí-èr-mén-lùn), ⟨edd.⟩ Takakusu, Junjiro / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 30, Nr. 1568, 159–167, Tokyo 1960 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 07. 2013)

(Pseudo-)Nāgārjuna: Dvādaśanikāya-Śāstra (Shí-èr-mén-lùn), ⟨tr.⟩ Cheng Hsueh-li: Nāgārjuna's *Twelve Gate Treatise*, Dordrecht–Boston–London 1982

(Pseudo-)Nāgārjuna: Dvādaśa-dvāraka (Shí-èr-mén-lùn), ⟨tr.⟩ Ayyaswami Sastri, N.: Dvādaśamukha Śāstra of Nāgārjuna (skr), in: Viśvabhārati Annals 6 (1954), Santiniketan/India, 165–231

(Pseudo-)Nāgārjuna: Mahāprajñāpāramitā-Śāstra (Dà-zhì-dù-lùn), ⟨edd.⟩ Takakusu, Junjiro / Watanabe, Kuntaro: Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 25, Nr. 1509, 57–756, Tokyo 1960 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 07. 2013)

(Pseudo-)Nāgārjuna: Mahāprajñāpāramitā-Śāstra, ⟨tr.⟩ Lamotte, Étienne: Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra), 5 tomes (unvollständig), Louvain La Neuve 1970–1981 (z.Tl. Nachdrucke)

(Pseudo-)Nāgārjuna: Mahāyānaviṃśaka (skr./tib./chin./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Bhattacharya, Vidhushekhara, Calcutta 1931

(Pseudo-)Nāgārjuna: Mahāyānaviṃśaka (tib./chin./engl.), ⟨ed./tr./com.⟩ Jamieson, R. C.: A Study of Nāgārjuna's Twenty Verses on

the Great Vehicle (Mahāyānaviṃśika) and His Verses on the Heart of Dependent Origination (Pratītyasamutpādahṛdayakārikā) with the Interpretation of the Heart of Dependent Origination (Pratītyasamutpādahṛdayavyākhyāna), New York et al. 2000

(Pseudo-)Nāgārjuna: Mahāyānaviṃśaka (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Tucci, Giuseppe: Minor Buddhist Texts, Part 1, Roma 1956, 201–207

Nāgārjuna, Mūlamadhyamaka-Kārikā/Zhōng-lùn (chin. von Kumārajīva), ⟨ed.⟩ Han Ting-jie: Zhōng lùn, Gaoxiong/Taiwan 1997

Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā, ⟨ed.⟩ de la Vallée Poussin, Louis: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, Osnabrück 1970 (Neudruck d. Ausg. 1903–1913)

Nāgārjuna, Mūlamadhyamaka-Kārikā/Zhōng-lùn, mit Kommentar [Piṅgala], ⟨tr.⟩ Bocking, Brian: Nāgārjuna in China. A Translation of the Middle Treatise, Lewiston/NY–Queenston–Lampeter 1995

Nāgārjuna, Mūlamadhyamaka-Kārikā/Zhōng-lùn (chin.), mit Kommentar [Piṅgala], ⟨edd.⟩ J. Takakusu / K. Watanabe, Taishō shinshū Daizōkyō, Bd. 30, Nr. 1564, 1–39, Tokyo 1960 (Nachdr. d. Ausg. 1927) = www.21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html (Stand: 01. 07. 2013)

Nāgārjuna, Mūlamadhyamaka-Kārikā/Zhōng-lùn, mit Kommentar [Piṅgala], ⟨tr.⟩ Walleser, Max: Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen, Heidelberg 1912

Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā Prajñā Nāma, ⟨ed.⟩ de Jong, J. W., ⟨rev.⟩ Lindtner, Christian, Adyar/Chennai (Madras) ^{2}2004 (^{1}1977)

Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā, ⟨tr./com.⟩ Garfield, Jay L.: The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā,* Oxford et al. 1995

Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā, ⟨tr./com.⟩ Geldsetzer, Lutz: Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte (Mula-madhyamaka-karika) Zhong Lun (chin./dt.), Hamburg 2010

Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā, ⟨trr./com.⟩ Weber-Brosamer, Bernhard / Back, Dieter M.: Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās, Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen, Wiesbaden ^{2}2005 (durchgesehen)

Nāgārjuna: Ratnāvalī (skr./tib./chin.), ⟨ed.⟩ Hahn, Michael: Nāgārjuna's Ratnāvalī, Vol. 1: The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Bonn 1982

Nāgārjuna: Ratnāvalī (chin./dt.), ⟨ed./tr.⟩ Okada, Yukihiro: Nāgārjuna's Ratnāvalī, Vol. 3: Die chinesische Übersetzung des Paramārtha, Marburg 2006

Nāgārjuna: Ratnāvalī, ⟨trr.⟩ Hopkins, Jeffrey / Rimpoche, Lati / Klein, Anne C.: The Precious Garland and The Song of the Four Mindfulnesses, Delhi et al. ^{1}1975

Nāgārjuna: Ratnāvalī (Sanskrit-Fragmente), ⟨ed./tr.⟩ Tucci, Giuseppe, in: Journal of the Royal Asiatic Society 66 (1934), 307–325, 68 (1936), 237–252, 423–435, Cambridge

Nāgārjuna: Śūnyatāsaptati-Kārikā (tib./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Lindtner, Christian: Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna, Delhi et al. 1987 (^{1}1982), 31–69

Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī (skr./engl.), ⟨edd.⟩ Johnston, E. H. / Kunst, A., ⟨tr.⟩ Bhattacharya, Kamaleswar: The Dialectical Method of Nāgārjuna, Delhi et al. ^{2}1986 (^{1}1978)

Nāgārjuna: Yuktiṣaṣṭikā-Kārikā (tib./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Lindtner, Christian: Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna, Delhi et al. 1987 (^{1}1982), 100–119

Nakamura, Hajime: Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes, Delhi et al. 1987 (1st Indian edition; ^{1}1980)

Ñāṇajīvako, Bhikkhu: The Philosophy of Disgust – Buddho and Nietzsche, in: 58. Schopenhauer-Jahrbuch 1977, Frankfurt/M., 112–132

Narain, Harsh: Śūnyavāda: A Reinterpretation, in: Philosophy East and West 13 (1963), Honolulu/HI, 311–338

Narain, Harsh: The Mādhyamika Mind, Delhi 1997

Nasu, Mayumi: The Connection between Ultimate Truth (*paramārthasatya*) and Analysis (*vicāra*) in Bhāviveka's Theory of Two Truths (*satyadvaya*), in: ⟨edd.⟩ Sankarnarayan, Kalpakam / Ogawa, Ichijo / Panth, Ravindra: Buddhism in Global Perspective. Papers presented at the international conference on Buddhism – In Global Perspective, March 13–15, 2002, 2 vols., Mumbai–New Delhi 2003, 2.43–53

Nef, Frédéric: La force du vide. Essay de métaphysique, Paris 2011

Netti-Pakaraṇa: ⟨ed.⟩ Hardy, Edmund, London 1902

Neues Testament → Novum Testamentum

Newland, Guy: Appearance and Reality. The Two Truths in Four Buddhist Systems, Ithaca/NY 1999

Newland, Guy: *THE TWO TRUTHS* in the Mādhyamika Philosophy of the Ge-lug-ba Order of Tibetan Buddhism, Ithaca/NY 1992

Ng Yu-Kwan: T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika, Delhi 1995 ([1]1993)

Ng Yu-Kwan: The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic, in: Journal of Indian Philosophy 15 (1987), Dordrecht–Boston, 363–384

Nietupski, Paul: The Examination of Conditioned Entities and the Examination of Reality. *Nāgārjuna's* Prajñānāma Mūlamadhyamakakārikā *XIII, Bhāvaviveka's* Prajñāpradīpa *XIII,* and *Candrakīrti's* Prasannapadā *XIII,* in: Journal of Indian Philosophy 24 (1996), Dordrecht–Boston, 103–143

Novum Testamentum Tetraglotton (gr./lat./dt./engl.), ⟨edd.⟩ Theile, C. G. G. / Stier, R., Zürich 1981 (Nachdr. d. Ausg. 1858)

Oehler, Klaus: Aristotle on Self-Knowledge, in: Proceedings of the American Philosophical Society, 118 (1974), Philadelphia/PA, 493–506

Oesterle, Otto: Goldene Mitte: Unser einziger Ausweg. Vom zersplitterten zum ganzheitlichen Wissen, Rapperswil am See/Schweiz 1997

Oetke, Claus: On MMK 24.18, in: Journal of Indian Philosophy 35 (2007), Dordrecht–Boston, 1–32

Oldenberg, Hermann: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, ⟨ed.⟩ von Glasenapp, Helmuth, Stuttgart [13]1959 (Berlin [1]1881)

Oldenberg, Hermann: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915

Olivelle, Patrick: The *Āśrama* System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution, New York–Oxford et al. 1993

Olson, Carl: The *Différance* that Makes all the Difference: A Comparison of Derrida and Śaṅkara, in: Philosophy East and West 61 (2011), Honolulu/HI, 247–259

Otto, Rudolf: West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Gotha ^{2}1929 (ergänzt; ^{1}1926)

Padhye, A. M.: The Framework of Nāgārjuna's Philosophy, Delhi 1988

Palamas, Gregorios: Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων [= Triades] (gr./frz.), 2 tomes, ⟨ed./tr.⟩ Meyendorff, Jean: Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et Documents 30–31, Louvain ^{2}1973, revue et corrigée (^{1}1959)

Pandeya, Ramchandra: Indian Studies in Philosophy, Delhi et al. ^{1}1977

Pandeya, Ramchandra / Manju: Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity (With Philosophical Translation of Madhyamaka Kārikā, Śūnyatā-Saptati and Vigrahavyāvartanī), Delhi ^{1}1991

Patañjali: Yoga-Sūtra (skr./engl.), ⟨ed.⟩ Hariharānanda Āraṇya, Swāmi: Yoga Philosophy of Patañjali. Containing His Yoga Aphorisms with Vyāsa's Commentary in Sanskrit and a Translation with Annotations Including Many Suggestions for the Practice of Yoga, ⟨tr.⟩ Mukerji, Paresh Nath, Albany/NY 1983 (Calcutta ^{1}1963; revidierte Ausgaben 1977; 1981)

Patañjali: Yoga-Sūtra (skr./dt.), ⟨tr.⟩ Maldoner, Helmuth: Yoga Sūtra. Der Yogaleitfaden des Patañjali, Hamburg ^{1}1987

Patañjali: Yoga-Sūtra (skr./engl.), ⟨ed./tr./com.⟩ Taimni, I. K.: The Science of Yoga. The *Yoga-Sūtras* of Patañjali in Sanskrit with Transliteration in Roman, Translation and Commentary in English, Adyar/Madras–Wheaton/IL–London 1986 (repr. of ^{1}1961)

Paul, Gregor: Buchbesprechung zu Hans P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, in: Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 4 (1997), München, 263–265

Paul, Gregor: Logic and Culture, in: ⟨edd.⟩ Hino, Shoun / Wada, Toshihiro: Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume, Delhi 2004, 463–485

Paul, Gregor: Logik in Ostasien – Allgemeingültigkeit und Besonderheiten, in: Kellner, Birgit / Weigelin-Schwiedrzik, Susanne: Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan, Göttingen 2009, 99–120

Paul, Gregor: Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit; eine kritische Untersuchung, München 1993

Paul, Gregor: Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen, in: "Freundschaft", Jubiläumsfestschrift aus Anlaß des 30jährigen Bestehens ('62–93) der Japanisch-Deutschen Gesellschaft Kumamoto, Kumamoto/Japan 1993, 158–167

Peirce, Charles Sanders: Semiotische Schriften, 3 Bde., ⟨edd.⟩ Kloesel, Christian J. W. / Pape, Helmut, Darmstadt 2000

Pérez-Ramón Joaquín: Self and Non-Self in Early Buddhism, The Hague–Paris–New York 1980

Perleberg, Max: The Works of Kung-sun Lung-Tzu, with a Translation from the Parallel Chines Original Text, Critical and Exegetical Notes, Punctuation and Literal Translation, the Chinese Commentary, Prolegomena, and Index, Westport/CT 1990 (Nachdr. d. Ausg. Honkong 1952)

Petersen, Aage: The Philosophy of Niels Bohr, in: Bulletin of the Atomic Scientists 19-7 (1963), Chicago/IL, 8–14

Philon Ioudaios: ⟨edd.⟩ Cohn, Leopold / Wendland, Paul: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, 6 Bde. + 1 Doppel-Indexband, Berlin 1962–1973 (Nachdr. von ^{1}1896–1930)

Photios: Bibliotheca (gr./frz.), ⟨ed./tr.⟩ Henry, René: Photius, Bibliothèque, tome 3, Paris 1962

Platon: Werke (gr./dt.), 8 Bde. in 9 Tln., ⟨ed.⟩ Eigler, Gunther, Text der Œuvres complètes (gr./frz.), 14 Bde. in 26 Tln., verschiedener Editoren und Übersetzer der Société d'Édition les Belles Lettres, Paris, unterschiedlicher Jahrgänge und Auflagen, Darmstadt ^{3}1990 (Sonderausgabe von ^{3}1990 der Ausg. Darmstadt 1973)

Platon: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag (Artemis-Paperbackausgabe), 8 Bde., ⟨tr.⟩ Rufener, Rudolf, Zürich–München 1974

Plotinos: ⟨ed./tr.⟩ Harder, Richard: Plotins Schriften [Enneaden], (gr./dt.), 6 Haupt-/6 Ergänzungsbände, Hamburg 1956–1971

Plotinos: Enneaden, ⟨edd.⟩ Henry, Paul / Schwyzer, Hans-Rudolf: Plotini opera, 3 vols., Oxonii (Oxford) 1964–1982

Ploutarchos: Moralia 1–1147, Fragments, Index (gr./engl.), verschiedene edd. & trr.: Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes, Cambridge/MA–London 1962–1976 (z. Tl. Nachrucke)

Popkin, Richard H.: Skepticism, in: ⟨ed.⟩ Edwards, Paul: The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 7, New York–London 1972 (repr. of 1967), 449–461

Popper, Karl R.: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930–1933 herausgegeben von Troels Eggers Hansen, Tübingen ^{2}1994 (verb. Aufl. v. Tübingen ^{1}1979)

Potter, Karl H. ⟨ed.⟩: Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. 9: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D., Delhi 2003

Potter, Karl H.: Presuppositions of India's Philosophies, Delhi 1991 (1st ed. ca. 1962)

Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra-Pañjikā, ⟨ed.⟩ Vaidya, Paraśurāma Lakṣmaṇa: Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati, Dharbanga 1960

Priest, Graham: The Structure of Emptiness, in: Philosophy East and West 59 (2009), Honolulu/HI, 467–480

Proklos: Commentarius in Parmenidem, ⟨ed.⟩ Steel, Carlos: Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke, 2 tomes (mit fortlaufender Paginierung), Leuven 1982–1985

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨ed.⟩ Cousin, Victor: Procli philosophi platonici opera inedita, pars tertia, continens Procli commentarium in Platonis Parmenidem, Hildesheim 1961 (repr. der Ausg. Parisiis 1864), 617–1314

Proklos: In Platonis Parmenidem, ⟨trr.⟩ Morrow, Glenn R. / Dillon, John M.: Proclus' Commentary on Plato's *Parmenides,* Princeton/NJ 1987

Proklos: In Platonis Theologiam libri VI (gr./frz.), ⟨edd./trr.⟩ Saffrey, Henri D. / Westerink, Leendert G.: Proclus. Théologie platonicienne, livres I–VI, 6 tomes, Paris 1968–1997

Proklos: Tria opuscula (De providentia, libertate, malo) (lat./gr.), ⟨ed.⟩ Boese, Helmut, Berlin 1960

Puhakka, Kaisa: Awakening from the Spell of Reality. Lessons from Nāgārjuna, in: Segall, Seth Robert: Encountering Buddhism. Western Psychology and Buddhist Teachings, Albany/NY 2003, 131–141

Puligandla, Ramakrishna: An Encounter with Awareness, Wheaton/IL–Madras–London 1981

Puligandla, Ramakrishna: Fundamentals of Indian Philosophy, Lanham–New York–London 1985 ([1]1975)

Puligandla, Ramakrishna: Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge (An Analytical Interpretation), Lanham–New York–London 1985

Puligandla, Ramakrishna: Karma and Operational Definitions, in: World Faiths Insight 5 (1982), Washington/DC, 29–38

Puligandla, Ramakrishna: Modern Physics and Advaita Vedānta, in: ⟨ed.⟩ Rama Rao Pappu, S. S.: Perspectives on Vedānta. Essays in Honor of Professor P. T. Raju, Leiden 1988, 182–197

Puligandla, Ramakrishna: Pratītya-Samutpāda of Mādhyamika and the Impossibility of Transcendental Deductions, in: Mahā Bodhi 80 (1972), Colombo, 390–395

Puligandla, Ramakrishna: Professor Deutsch on Karma, in: Darshana International 10 (1970), Moradabad/India, 27–33

Puligandla, Ramakrishna: Reality and Mysticism. Perspectives in the Upaniṣads, New Delhi 1997

Puligandla, Ramakrishna: Some comments on Professsor Kalupahana's study entitled Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way (Suny Press 1986), Toledo/OH ca. 1989 (erhalten vom Autor im Nov. 1989)

Puligandla, Ramakrishna: What is the Status of the Doctrine of Dependent Origination?, in: ⟨edd.⟩ Hoffman, Frank J. / Mahinda, Deegalle: Pāli Buddhism, Richmond 1996, 175–183

Radhakrishnan, Sarvepalli ⟨ed./tr.⟩: The Principal Upaniṣads (skr./engl.), with introduction and notes, Atlantic Highlands/NJ 1993 (2nd. pbk. printing of 1st. publ. London 1953)

Rahula, Walpola: What the Buddha Taught, London–Bedford [2]1985 (Nachdr. d. Ausg. [2]1967; [1]1959)

Raju, Poolla Tirupati: Idealistic Thought of India. Vedānta and Buddhism in the Light of Western Idealism, New York–London 1973 (Nachdr. d. Ausg. London 1953)

Raju, Poolla Tirupati: Spirit, Being and Self. Studies in Indian and Western Philosophy, New Delhi–Madras 1982

Raju, Poolla Tirupati: Structural Depths of Indian Thought, New Delhi 1985

Raju, Poolla Tirupati: The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, in: Review of Metaphysics 7 (1954), New Haven/CT, 694–713

Raju, Poolla Tirupati: Thought and Reality. *Hegelianism and Advaita,* London 1937

Ramana Maharshi: Sei, was du bist! Die wichtigsten Unterweisungen des großen indischen Weisheitslehrers über das Wesen der Wirklichkeit und den Pfad der Selbstergründung, ⟨ed.⟩ Godman, David, aus dem Englischen von Friedrichs, Kurt, Bern–München–Wien 2001

Ramana Maharshi: The Collected Works of Ramana Maharshi, ⟨ed.⟩ Osborne, Arthur, New York 1972 (second impression; [1]1959)

Randle, Herbert N.: Indian Logic in the Early Schools. A Study of the Nyāyadarśana in its Relation to the Early Logic of Other Schools, New Delhi 1976 (Nachdr. d. Ausg. London [1]1930)

Rastogi, Naresh Prasad ⟨ed./tr.⟩: Inscriptions of Aśoka (mehrsprachig), Varanasi 1990

Reiser, Marius: Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum, in: Trierer theologische Zeitschrift 101 (1992), Trier, 81–100

Ṛg-Veda: ⟨ed.⟩ Aufrecht, Theodor: Die Hymnen des Ṛgveda, 2 Bde., Darmstadt [3]1955 (Nachdr. von [2]1877)

Ṛg-Veda: ⟨tr.⟩ Geldner, Karl Friedrich: Der Rig-Veda, 4 Bde., Cambridge/MA–London–Leipzig 1951–1957

Rhys Davids, C. A. F.: Logic (Buddhist), in: ⟨ed.⟩ Hastings, James: Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 8, Edinburgh–New York 1974 ([1]1915)

Rhys Davids, T. W. / Stede, William: The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, Oxford 1992 (Repr. d. Ausg. 1921–1925)

Rinpoche, Dudjom / Dorje, Jikdrel Yeshe: The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History, 2 vols., ⟨edd./trr.⟩ Dorje, Gyurme / Kapstein, Matthew, Boston/MA 1991

Robinet, Isabelle: Chongxuan Twofold Mystery, in: ⟨ed.⟩ Pregadio, Fabrizio: The Encyclopedia of Taoism, 2 vols., London–New York 2008, 274–276

Robinet, Isabelle: Kouo Siang ou le monde comme absolu, in: T'oung Pao 69 (1983), Leiden et al. (Köln), 73–107

Robinet, Isabelle: LAO ZI et le Tao, Paris 1996 (neu gesetzte und paginierte Taschenbuchausgabe unter dem Titel: Comprendre le Tao, Paris 2002)

Robinet, Isabelle: Les commentaires du Tao to king jusqu'au VII[e] siècle, s.l. 1977

Robinet, Isabelle: The Diverse Interpretations of the *Laozi,* in: ⟨edd.⟩ Csikszentmihalyi, Mark / Ivenhoe, Philip J.: Religious and Philosophical Aspects of the *Laozi,* Albany/NY 1999

Robinet, Isabelle: Une lecture de *Zhuangzi,* in: Études chinoises 15 (1996), Paris, 109–158

Robinson, Richard H.: Early Mādhyamika in India and China, Delhi et al. 1975 (Nachdr. d. Ausg. Wisconsin [1]1967)

Robinson, Richard H.: Book Review: K. N. Jayatilleke: Early Buddhist Theory of Knowledge, in: Philosophy East and West 19 (1969), Honolulu/HI, 69–81

Robinson, Richard H.: Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System, in: Philosophy East and West 6 (1957), Honolulu/HI, 291–308

Rombach, Heinrich: Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/Br.–München [2]1988

Ruegg, David Seyfort: The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka, Boston/MA 2010

Rukmani, T. S.: Tension between *vyutthāna* and *nirodha* in the *Yoga-Sūtras,* in: Journal of Indian Philosophy 25 (1997), Dordrecht–Boston, 613–628

Salvini, Mattia: *Upādāyaprajñaptiḥ* and the Meaning of Absolutives: Grammar and Syntax in the Interpretation of Madhyamaka, in: Journal of Indian Philosophy 39 (2011), Dordrecht–Boston, 229–244 (published online)

Saṃdhinirmocana-Sūtra: ⟨ed./tr.⟩ Lamotte, Étienne: L'explication des mystères (tib./frz.), Louvain–Paris 1935

Saṃyutta-Nikāya: ⟨ed.⟩ Feer, Léon, 6 vols.; vol. 6: Indexes by Rhys Davids, C. A. F., London 1884–1904

Saṃyutta-Nikāya: ⟨trr.⟩ Geiger, Wilhelm / Nyānaponika Mahāthera / Hecker, Hellmuth: Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung, Stammbach 1997

Śaṅkara: Śrīśāṃkaragraṃthāvaliḥ. Complete Works of Sri Sankaracharya, 10 vols., Samata Edition, Madras [rev.]1981–1983 ([1]1910)

Śaṅkara: ⟨tr.⟩ Alston, Anthony John: A Śaṃkara Source-Book, 6 vols., London [1]1980–1989

Śāntarakṣita: Madhyamakālaṅkāra, → ⟨ed./tr./com.⟩ Ichigō, Masamichi; → ⟨tr.⟩ Blumenthal, James; → ⟨tr.⟩ Mipham, Jamgön; → ⟨tr.⟩ Lipman, Kennard

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra (skr./tib.), ⟨ed.⟩ Bhattacharya, Vidhushekhara, Calcutta 1960

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra, ⟨ed./tr.⟩ Sharma, Parmananda: Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. Original Sanskrit Text with English Translation and Exposition Based on Prajñākaramati's Pañjikā (skr./engl.), 2 vols. mit durchlaufender Paginierung, New Delhi [1]1990

Śāntideva: Bodhicaryāvatāra, ⟨tr.⟩ Steinkellner, Ernst: Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra). Lehrgedicht des Mahāyāna, München [2]1989 ([1]1981)

Śāntideva: Śikṣā-Samuccaya, ⟨ed.⟩ Bendall, Cecil: Çikṣāsamuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine, compiled by Çāntideva chiefly from earlier Mahāyāna-Sūtras, 'S-Gravenhage 1957 (Nachdr. d. Ausg. St.-Petersburg (1897–1902)

Śāntideva: Śikṣā-Samuccaya, ⟨trr.⟩ Bendall, Cecil / Rouse, W. H. D.: Śikṣā-Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine, compiled by Śāntideva chiefly from earlier Mahāyāna Sūtras, Delhi et al. 1981 (Nachdr. d. Ausg. Delhi [2]1971; London [1]1922)

Saraha: Dohā-Gīti-Kośa (prakr./skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Bhayani, H. C.: Dohā-Gīti-Kośa of Saraha-Pāda (A Treasury of Songs in the Dohā Mātre) and Caryā-Gīti-Kośa (A Treasury of the Caryā Songs of various Siddhas), Ahmedabad/India 1997

Śatapatha-Brāhmaṇa: ⟨ed.⟩ Weber, Albrecht: The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga, Varanasi/India 1964

Schayer, Stanisław: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā (V, XII, XIII, XIV, XV, XVI), W Krakowie 1931

Scheler, Max: Gesammelte Werke, 15 Bde., ⟨edd.⟩ Scheler, Maria / Frings, Manfred S., Bern–München 1954–1997

von Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Schellings Werke, 12 Bde., ⟨ed.⟩ Schröter, Manfred, München 1958 (unveränderter Nachdruck des 1927 erschienenen Münchener Jubiläumsdruckes)

Schmidt-Leukel, Perry: „Den Löwen brüllen hören". Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn et al. 1992

Schmidt-Leukel, Perry: Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nâgârjuna. Zum Verhältnis von meditativer, begrifflicher und existentieller Welttranszendenz im Buddhismus, in: ⟨edd.⟩ Kreiner, Armin / Schmidt-Leukel, Perry: Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring, Paderborn 1993, 371–393

Schmithausen, Lambert: Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ, in: Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien, Philosophisch-Historische Klasse 264.2, Wien 1969

Schmithausen, Lambert: Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus, in: ⟨ed.⟩ Oberhammer, Gerhard: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils, Wien 1978, 97–119

Schmucker-Hartmann, Josef: Logik des Verstehens, Meisenheim/Glan 1979

Schneider, Peter K.: Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik. Idee, Umriß und Grundprinzip einer axiomatischen Strukturtheorie, Stuttgart et al. 1966

Schneider, Peter K.: Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie, Freiburg/Br.–München 1965

Schneider, Peter K.: Grundlegung der Soziologie, Stuttgart et al. 1968

Schneider, Peter K.: Wahnsinn und Kultur oder »Die heilige Krankheit«. Die Entdeckung eines menschlichen Talents, unter Mitwirkung von Erich Fuchs, Hannes Mehnert und Fe Schneider-Rasch, Würzburg 2001

Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt/M. ^{1}1980 (^{1}1957)

Scholem, Gershom: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/M. 1970

Schopenhauer, Arthur: Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden (Vollst. Ausg. in 6 Teilbänden), ⟨ed.⟩ Hübscher, Arthur, München 1985 (Nachdr. d. Ausg. 1966–1975)

Schopenhauer, Arthur: Gesammelte Briefe, ⟨ed.⟩ Hübscher, Arthur, Bonn 1978

Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, 5 Bde., ⟨ed.⟩ Löhneysen, Wolfgang Frhr. von, Frankfurt/M. [1]1986 (Lizenzausg. d. Ausg. 1960)

Schreiner, Peter: Yoga. Grundlagen, Methoden, Ziele. Ein bibliographischer Überblick, Köln 1979

Schrödinger, Erwin: Gesammelte Abhandlungen, Bd. 4: Allgemein wissenschaftliche und populäre Aufsätze, ⟨ed.⟩ Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien–Braunschweig–Wiesbaden 1984

Schrödinger, Erwin: Was ist Leben? *Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet,* München [2]1951 (engl. Originalausg.: Cambridge 1944)

Seidenstücker, Karl: Nirvāṇa, des Riesen Riesenwahrheit, in: Buddhistischer Weltspiegel 1 (1919), Leipzig, 161–177

Sextos Empeirikos: Pyrrhoneion hypotyposeon & Adversus mathematicos (gr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Bury, R. G.: Sextus Empiricus in four Volumes, Cambridge/MA–London 1976–1983 (Repr. d. Ausg. 1933)

Sextos Pythagoreios: *Gnṓmai,* ⟨ed.⟩ Chadwick, Henry: The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics, Cambridge 1959

Sharf, Robert F.: Coming to Terms with Chinese Buddhism. A Reading of the Treasure Store Treatise, Honolulu/HI 2002

Sharma, Chandradhar: A Critical Survey of Indian Philosophy, Delhi et al. 1991 (Nachdr. d. Ausg. London [1]1960)

Shih Chang-qing: The Two Truths in Chinese Buddhism, Delhi et al. 2004

Shulman, Eviatar: Creative Ignorance: Nāgārjuna on the Ontological Significance of Consciousness, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 30 (2007 [2009]), Lausanne–Heidelberg, 139–173

Shulman, Eviatar: Nāgārjuna on Impermanence, the Buddha on Illusion, in: ⟨edd.⟩ Shulman, David / Weil Shalva: Karmic Passages. Israeli Scholarship on India, New Delhi 2008, 168–187

Shulman, Eviatar: *Ratnāvalī*: A Precious Garland of Buddhist Philosophical Systems, in: Indo-Iranian Journal 54 (2011), Leiden, 301–329

Shulman, Eviatar: The Commitments of a Madhyamaka Trickster: Innovation in Candrakīrti's Prasanna-padā, in: Journal of Indian Philosophy 38 (2010), Dordrecht–Boston, 379–417 (published online)

Shulman, Eviatar: Vasubandhu on Truth and Subjectivity, in: Journal of Buddhist Philosophy and Religion 15 (2010), Calcutta–Elon/NC, 44–62

Silburn, Lilian ⟨ed./tr.⟩: La Mahārthamañjarī de Maheṣvarānanda (skr./frz.) avec des Extraits du Parimala (frz.), Paris 1968

Simplikios, In Aristotelis Physicorum Commentaria, 2 Halbbde., ⟨ed.⟩ Diels, Hermannus, Berlin 1882–1885

Singh, Bal Ram ⟨ed.⟩: Origin of Indian Civilization, Dartmouth/MA–New Delhi 2010

Sion, Avi: Buddhist Illogic. A Critical Analysis of Nagarjuna's Arguments, Geneva 2002

Sōgen, Yamakami: Systems of Buddhistic Thought, Calcutta 1912

Soothill, William Edward / Hodous, Lewis: A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index, Richmond 1995 (^{1}1937)

Spencer-Brown, George: Laws of Form, London 1969

Sprung, Mervyn: The Mādhyamika Doctrine of Two Realities as a Metaphysic, in: idem: The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta, Dordrecht–Boston 1973, 40–53

Śrīharṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨edd.⟩ Drâvida, Lakshmana Sâstrî (& Jha, Ganganatha) ⟨Chowkhamba edition⟩, Benares 1914 (1904–1914)

Śrīharṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨tr.⟩ Jha, Ganganatha, Delhi ^{2}1986 (^{1}1911–1918)

Śrīharṣa: Naiṣadhīyacharitam, 2 vols., ⟨ed.⟩ Shastri, Dewarshi Sanadhya, Varanasi 1987

Śrīharṣa: Naiṣadhīyacharitam, ⟨tr.⟩ Handiqui, Krishna Kanta: Naiṣadhacarita of Śrīharṣa, Poona 1965

Stcherbatsky, Theodore I.: Buddhist Logic, 2 vols., New Delhi 1984 (Leningrad [1]1930–1932)

Stcherbatsky, Theodore I.: The Conception of Buddhist Nirvāṇa (With Sanskrit Text of Madhyamaka-Kārikā). With Comprehensive Analysis & Introduction by Singh, Jaideva, Delhi et al. [2]1978 (Nachdr.)

Steel, Carlos: Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' „Parmenides" and the Origin of Negative Theology, in: ⟨edd.⟩ Pickavé, Martin / Aertsen, Jan A.: Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, Berlin 2003, 581–599

Steel, Carlos: "Negatio negationis". *Proclus on the Final Lemma of the First Hypothesis of the Parmenides,* in: ⟨ed.⟩ Cleary, John J.: Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon, Aldershot et al. 1999, 351–368

Streng, Frederick, J.: Emptiness. A Study in Religious Meaning, Nashville/TN 1967

Sturm, Hans P.: Absolute Grunddisjunktion und Hypostasen. Das Vierphasen Schema des Wissens bei J. G. Fichte und Plotin, in: Fichte Studien 22 (2003), Amsterdam–New York, 37–47

Sturm, Hans P.: Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-4, Widerspiegelung des Geistes II/4, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2018)

Sturm, Hans P.: Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्). Bhārata's antik-philosophische Prinzipienlehre(n) oder Wie man aufrecht auf allen Vieren geht, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-6, Widerspiegelung des Geistes II/6, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2018)

Sturm, Hans P.: Ansichhalten (ἐποχή) oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 4, 1. Digital-Edition (des Werkes mit dem Titel: Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst, Freiburg/Br.–München [1]2002), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Buchbesprechung: Richard Ingardia, Bradley. A Research Bibliography, in: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), Freiburg–München, 431d–438d

Sturm, Hans P.: Dao einfach, Dao vierfach. Der Weg / *Dào* 道, seine Tüchtigkeit / *Dé* 德, Himmel-und-Erde / *tiān dì* 天地, Myriaden von Dingen / *wàn wù* 萬物, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-7, Widerspiegelung des Geistes II/7, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2019)

Sturm, Hans P.: Die vier Stadien des Ent–Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den »Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Re–flexion, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/1, Widerspiegelung des Geistes I, 1. Digital-Edition (der vollst. überarbeiteten, verbesserten, präzisierten und stark erweiterten Auflage mit leicht verändertem Titel von Augsburg [2]2014; Augsburg [1]2004: Die vier Stadien der Ent–Setzung), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-5, Widerspiegelung des Geistes II/5, 1. Digital-Edition Augsburg 2022 ([1]2018)

Sturm, Hans P.: Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkulturaler Anwendung (Transkultural–Philosophie) auf die antike Philosophie Indiens, Griechenlands und Chinas. Von der szientistischen Real-Aporie: Formalien, Ausgangspunkt, Methodik, Rahmenbedingungen, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-1, Widerspiegelung des Geistes II/1, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2016)

Sturm, Hans P.: Ethische Evokationen der Sophistik. Sokrates und die Aufklärung der Protagoreischen Widerspruchsunmöglichkeit, in: ⟨edd.⟩ Baruzzi, Arno / Takeichi, Akihiro: Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, Würzburg 1998, 125–146

Sturm, Hans P.: »Im Anfang war … ?« Der Alte Orient und die Vier. Kosmogonie als vergegenständlichte Re–flexionsstruktur, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-3, Widerspiegelung des Geistes II/3, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2017)

Sturm, Hans P.: Leere im Herzen. Zur vierfachen ontologischen Unbestimmbarkeit in der antiken indischen und griechischen

Philosophie, in: Hōrin. Comparative Studies in Japanese Culture 6 (1999), München, 113–138

Sturm, Hans P.: Leerheit gleich Gelassenheit, in: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000), Würzburg, 247–258

Sturm, Hans P.: Prinzipien-Triadik oder Prinzipien-Tetradik? Vom ‚non-missing (non-)link' (in) der Proto-Philosophie Griechenlands und Indiens, Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 3/2-2, Widerspiegelung des Geistes II/2, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2016)

Sturm, Hans P.: Rasplinue svijeta i pravo na znanje. Budistička misao kod Schellinga?, in: Filozofska istraživanja 50 (1993), Zagreb, 609–622

Sturm, Hans P.: Tetralogos – Ein erster Versuch. Die vier Positionen der Aussage und die vier Glieder des Geistes in der Mâ*nd*ûkya Upani*ṣ*ad und der ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus, in: ⟨edd.⟩ Schneider, Notger / Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter: Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen, Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 9, Amsterdam–Atlanta 1998, 85–98

Sturm, Hans P.: Vom Un-Wesen der Re–flexion. Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation (Griechenland – Indien – China), Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 2, 1. Digital-Edition, Augsburg 2022 ([1]2021)

Sturm, Hans P.: Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken, 1. Digital-Edition (des ersten Teils des einbändigen Werkes gleichen Titels mit dem Untertitel: Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi) und seine Korollarien im östlichen Denken, Würzburg [1]1996), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken, 1. Digital-Edition (des zweiten Teils des einbändigen Werkes gleichen Titels mit dem Untertitel: Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken, Würzburg [1]1996), Augsburg 2022

Sturm, Hans P.: "Yoking" or Yoga in the Philosophy of Plato, in: ⟨edd.⟩ Hoffman, Frank J. / Mishra, Godabarisha (with Montalvo, David): Breaking Barriers. Essays in Asian and Comparative

Philosophy in Honor of Ramakrishna Puligandla, Fremont/CA 2003, 237–252

Sutta-Nipāta: ⟨edd.⟩ Andersen, Dines / Smith, Helmer, London 1948 (Nachdr. d. Ausg. 1913)

Sutta-Nipāta: ⟨tr.⟩ Nyanaponika: Sutta-Nipāta. Frühbuddhistische Lehrdichtungen aus dem Pāli-Kanon, Stammbach ^{3}1996 (revidiert; ^{1}1949)

Sutton, Florin Giripescu: Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatārasūtra, Delhi 1992 (^{1}1991)

Suzuki, Daisetz Teitaro: Studies in the Lankavatara Sutra. One of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen, London–Boston 1972 (Nachdr; ^{1}1930)

Swanson, Paul L.: Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. *The Flowering of the Two Truth Theory in Chinese Buddhism,* Berkeley/CA 1989

Swanson, Paul L.: The Spirituality of Emptiness in Early Chinese Buddhism, in: ⟨ed.⟩ Takeuchi, Yoshinori: Buddhist Spirituality. Indian, Southeast Asian, Tibetan, Early Chinese, Delhi 1995 (London ^{1}1994), 373–396

Swanson, Paul L.: The Two Truths Controvery in China and Chi-I's Threefold Truth Concept, Madison/WS 1985 (Phil. Diss.)

Sweet, Michael J.: *Bodhicaryāvatāra* 9:2 as a Focus for Tibetan Interpretations of the Two Truths in the Prāsaṅgika Mādhyamika, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 2 (1979), Lausanne–Heidelberg, 79–89

Sweet, Michael J.: Śāntideva and the Mādhyamika. The Prajñāpāramitā-Pariccheda of the Bodhicaryāvatāra, Wisconsin/MI 1977 (Diss.), University Microfilms International, Ann Arbor/MI–London 1979

Tachikawa, Musashi: A Note on the Mūlamadhyamakakārikā, in: ⟨edd.⟩ Sankarnarayan, Kalpakam / Ogawa, Ichijo / Panth, Ravindra: Buddhism in Global Perspective. Papers presented at the International conference on Buddhism – In Global Perspective jointly organized by K. J. Somaiya Centre for Buddhist Studies, Mumbai, India, Nava Nalanda Mahavihara, Bihar, India and Otani University, Kyoto, Japan, March 13–15, Mumbai–New Delhi 2002, 2.34–42

Tachikawa, Musashi: An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna, Delhi [1]1997

Tachikawa, Musashi: ›Pratītyasamutpāda‹ in the Dedication of the Mūlamadhyamakakārikā, in: Brahmavidyā, Adyar Library Bulletin 44–45 (1980–81), Adyar/Madras 639–653

Takasaki, Jikido: A Study of the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism, Roma 1966

Takasaki, Jikido: On upādāna/upādāyaprajñapti, in: ⟨ed.⟩ Gnoli, Gherardo: Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata, 3 tomi, Roma 1985–1988, 3.1451–1464

Tanji, Teruyoshi: On *Samāropa*. Probing the Relationship of the Buddha's Silence and His Teaching, in: ⟨ed.⟩ Silk, Jonathan A.: Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao, Honolulu/HI 2000, 347–368

Tarán, Leonardo: Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary, Leiden 1981

Tauscher, Helmut: Candrakīrti Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam (Kapitel VI, Vers 166–226), Wien 1981

Tauscher, Helmut: Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken, Wien 1995

Tauscher, Helmut: *paramārtha* as Object of Cognition – *paryāya-* and *aparyāyaparamārtha* in Svātantrika-Madhyamaka, in: Tibetan Studies 2 (1988), München, 483–490

THL The Tibetan and Himalayan Library: The Tibetan to English Translation Tool, Version 3.3.0, Compiled on May 4, 2011, Copyright by Andrés Montano Pellegrini, www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php (Stand: 09. 04. 2014)

Tillemans, Tom J. F.: Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors, Boston 1999

Tillemans, Tom J. F.: What are Mādhyamikas refuting? Śāntarakṣita, Kamalaśīla *et alii* on Superimposition, in: ⟨edd.⟩ Hino, Shoun / Wada, Toshihiro: Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume, Delhi 2004, 225–237

Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: Being as Consciousness. *Yogācāra Philosophy of Buddhism,* Delhi 2004

Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism, Delhi 1995

Traub, Hartmut: Realität und System. Das Realitätsproblem in Fichtes Theorie der Fünffachheit, in: Fichte-Studien 6 (1994), Amsterdam–Atlanta, 435–448

Tuxen, Paul: In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, in: Journal of Oriental Research 11 (1937), Madras 1937, 231–242

Udāna: ⟨ed.⟩ Steinthal, Paul, London 1948 (Repr. d. Ausg. [1]1885)

Upaniṣatsaṅgrahaḥ: ⟨ed.⟩ Shastri, J. L., Delhi et al. [2]1980

de la Vallée Poussin, Louis: Documents d'Abhidharma. Les deux, les quatre, les trois vérités, Mélanges chinois et bouddhiques 5 (1937), Bruxelles, 159–187

de la Vallée Poussin, Louis: The Way to Nirvāṇa. Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation. Hibbert Lectures, Manchester College, Oxford, Cambridge et al. 1917

Vallin, Georges: La perspective métaphysique, Paris [2]1977 ([1]1959)

Vallin, Georges: Lumière du Non-dualisme, Nancy 1987

Varga von Kibéd, Matthias: Aspekte der Negation in der buddhistischen und formalen Logik, in: Synthesis Philosophica 10 (1990), Zagreb, 581–592

Varga von Kibéd, Matthias / Sparrer, Insa: Ganz im Gegenteil. Tetralemmaarbeit und andere Grundformen Systemischer Strukturaufstellungen – für Querdenker und solche, die es werden wollen, Heidelberg [5]2005, überarb. ([1]2000)

Vasubandhu: Abhidharmakośa(-Bhāṣya), ⟨compil.⟩ Korin: Abhidharmakosa. Karika Study, 12. 09. 2010, abhidharmakosa.files.wordpress.com/2010/09/kosa-karika-study.pdf (Stand: 05. 04. 2014)

Vasubandhu: Madhyāntavibhāga-Kārikā-Bhāṣya (engl./skr.), ⟨ed./tr.⟩ Anacker, Stefan: Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor, Delhi 2002 ([1]1984, Nachdr. d. korrig. Ausg. 1998), 191–286, 424–463

Vasubandhu: Madhyāntavibhāga-Kārikā-Bhāṣya → Maitreya(nātha)

Vasubandhu: Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Chatterjee, K. N.: Viṃśatikā-Kārikā & Vṛtti; Triṃśikā & Bhāṣya, With Sthiramati's Commentary, Bhadaini–Varanasi 1980

Vasubandhu: Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā (engl./skr.), ⟨ed./tr.⟩ Anacker, Stefan: Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor, Delhi 2002 ([1]1984, Nachdr. d. korrig. Ausg. 1998), 183–190, 422–423

Vasubandhu: Trisvabhāvakārikā (skr./engl.), ⟨edd./trr.⟩ Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen: Being as Consciousness. *Yogācāra Philosophy of Buddhism,* Delhi 2004, 219–228

Vasubandhu: Trisvabhāvakārikā (tib./skr./frz.), ⟨ed./tr.⟩ de la Vallée Poussin, Louis: Le petit traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures, in: Mélanges chinois et bouddhiques 2 (1932–1933), Bruxelles, 147–161

Vasubandhu: Viṃśatikā-Kārikā (engl./skr.), ⟨ed./tr.⟩ Anacker, Stefan: Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor, Delhi 2002 ([1]1984, Nachdr. d. korrig. Ausg. 1998), 155–179, 413–421

Vasubandhu: Viṃśatikā-Kārikā (skr./engl.), ⟨ed./tr.⟩ Chatterjee, K. N.: Viṃśatikā-Kārikā & Vṛtti; Triṃśikā & Bhāṣya, With Sthiramati's Commentary, Bhadaini–Varanasi 1980

Venkata Ramanan, Krishnia: A Fresh Appraisal of the Mādhyamika Philosophy, in: Viśvabhāratī Quarterly 27 (1961/62), Santiniketan/India, 230–238

Venkata Ramanan, Krishnia: Nāgārjuna's Philosophy. As Presented in The Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra, Delhi et al. 1978 ([1]1966)

Verweyen, Hansjürgen: Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegrifff als Anleitung, Essen 1978

Vetter, Tilmann E.: A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñā Pā Ramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, in: Indo koten kenkyū Acta Indologica 6 (1984), Narita/Japan 1984, 495–512

Vetter, Tilmann E.: Book Review: Ming-Wood LIU, Madhyamaka Thought in China, in: T'oung Pao, 2nd Ser., 84 (1998), Leiden, 177–184

Vetter, Tilmann E.: Die Gauḍapādīya-Kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (a)dvaita, in Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie 22 (1978), Leiden–Köln–Wien, 95–131

Vetter, Tilmann E.: Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, in: ⟨ed.⟩ Oberhammer, Gerhard: Epiphanie des Heils.

Zur Heilsgegenwart indischer und christlicher Religion, Wien 1982, 87–108

Vetter, Tilmann E.: Erfahrung des Unerfahrbaren bei Śaṅkara, in: ⟨ed.⟩ Oberhammer, Gerhard: Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils, Wien 1978, 45–59

Vetter, Tilmann E.: The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden et al. 1988

Vetter, Tilmann E.: Zum Problem der Person in Nāgārjunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās, ⟨edd.⟩ Strolz, Walter / Ueda, Shizuteru: Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg–Basel–Wien 1982, 167–185

Visvader, John: The Use of Paradox of Uroboric Philosophy, in: Philosophy East and West 28 (1978), Honolulu/HI 1978, 455–467

Volk, Stefan: System und Kritik. Eine Einleitung in die tropologische Methode, Würzburg 2005

Wahl, Jean: Étude sur le Parménide de Platon, Paris [4]1951

Walleser, Max: Der buddhistische Negativismus, in: Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete 5 (1923/24), München, 168–182

Walker, Evan Harris: the physics of consciousness. Quantum Minds and the Meaning of Life, Cambridge/MA 2000

Walser, Joseph: Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture, New York–Chester 2005

Warder, A. K.: The Concept of a Concept, in: Journal of Indian Philosophy 1 (1971), Dordrecht, 181–196

Wayman, Alex: Conze on Buddhism and European Parallels, in: Philosophy East and West 13 (1963), Honolulu/HI, 361–364

Wayman, Alex: Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, in: ⟨ed.⟩ Katz, Nathan: Buddhist and Western Philosophy, New Delhi et al. [1]1981, 450–472 (ebenso in: Philosophy East and West 27 (1977), Honolulu/HI, 3–23)

von Weizsäcker, Carl Friedrich: Einleitung zum Buch von Gopi Krishna: Biologische Basis der Glaubens-Erfahrung, in: Krishna, Gopi / von Weizsäcker, Carl Friedrich: Die biologische Basis der Glaubens-Erfahrung, s.l. [2]1973 ([1]1971), 5–45

von Weizsäcker, Carl Friedrich: Zeugen des Jahrhunderts. Carl Friedrich von Weizsäcker im Gespräch mit Peter Koslowski, Berlin 1999

Whicher, Ian: Nirodha, Yoga Praxis and the Transformation of the Mind, in: Journal of Indian Philosophy 25 (1997), Dordrecht–Boston, 1–67

Whitehead, Alfred North: Process and Reality. An Essay in Cosmology, ⟨edd.⟩ Griffin, David Ray / Sherburne, Donald W., New York–London 1978 (corrected edition) ([1]1929)

Widmann, Joachim: „… denn wohlverstanden hat er recht". Gedanken zu Fichtes Jenaer Bemerkungen über Leibniz, in: ⟨edd.⟩ Hammacher, Klaus / Mues, Albert: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979

Widmann, Joachim: Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens *nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804*[2], Hamburg [1]1977

Widmann, Joachim: Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie, Berlin–New York 1982

Widmann, Joachim: Zum Strukturverhältnis der W.L. 1804[1] und 1804[2], in: ⟨ed.⟩ Gliwitzky, Hans: Johann Gottlieb Fichte: Erste Wissenschaftslehre von 1804, Stuttgart et. al 1969, XXXI–LI

Wilkins, Eliza Gregory: "Know thyself" in Greek and Latin Literature, New York–London 1979 (repr. of [1]1917)

Williams, Paul M.: Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka, in: Journal of Indian Philosophy 8 (1980), Dordrecht, 1–45

Williams, Paul M.: Tsong-Kha-Pa on Kun-Rdzob Bden-Pa, in: ⟨edd.⟩ Aris, M. / Aung San Suu Kyi: Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson. Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies. Oxford 1979, Warminster 1980, 325–334

Willis, Janice Dean: On Knowing Reality. The *Tattvārtha* Chapter of Asaṅga's *Bodhisattvabhūmi,* Delhi et al. 1982 ([1]1979)

Wilmore, S. J.: Scepticism and deconstruction, in: Man and World 20 (1987), Dordrecht, 437–455

Wiltsche, Harald A.: Subjekt, System, Methode – Systemtheorie im Verhältnis zur Phänomenologie, www.academia.edu/206401/Subjekt_System_Methode (Stand: 30. 10. 2013)

Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, Wien 2004

Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/M. [1]1984

Witzel, Michael: Ein Fremdling im Ṛgveda, in: Journal of Indo-European Studies 31 (2003), Washington/DC, 107–185

Woodward, F. L. ⟨tr.⟩: The Minor Anthologies of the Pali Canon Part 2. Udāna: Verses of Uplift and Itivuttaka: As it was said, London 1948 ([1]1935)

Yamaguchi, Susumu: Index to the Prasannapadā Madhyamaka-Vṛtti, 2 vols. Part One: Sanskrit-Tibetan, Part Two: Tibetan-Sanskrit, Kyoto 1974

Yeh, Michelle: The Deconstructive Way: A Comparative Study of Derrida and Chuang Tzu, in: Journal of Chinese Philosophy 10 (1983), Honolulu/HI, 95–126

(Yoga-)Vāsiṣṭha-Saṅgraha: ⟨ed.⟩ Bharati, Jnanananda, ⟨tr.⟩ Samvid, Sri: The Essence of Yogavaasishtha (skr./engl.), Madras [1]1982

Yogavāsiṣṭha: ⟨ed.⟩ Pansikar, Vasudeva Laxmana Sharma: The Yogavāsiṣṭha of Vālmīki. With the Commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa, 2 vols., Delhi et al. 1984 ([1]1918)

Yoga-Vāsiṣṭha-Mahārāmāyana of Valmiki: ⟨tr.⟩ Mitra, Viharilala, 4 vols. in 7 Parts, Delhi–Varanasi 1978–1994 (repr. of Calcutta 1891–1899)

Yogavāsiṣṭha[-Saṅgraha]: ⟨ed./tr.⟩ Thomi, Peter: Yogavāsiṣṭha. Die Lehren des Weisen Vasiṣṭha. Nach der Version des Vāsiṣṭha-Saṃgraha (skr./dt.), 2 Bde., Bd. 1 (Übersetzung): Interlaken 1988, Bd. 2 (Text und Konkordanz): Wichtrach/Schweiz 1988

Yu Shi-yi: Reading the *Chuang-tzu* in the T'ang Dynasty. The Commentary of Ch'eng Hsüan-ying (fl. 631–652), New York et al. 2000

Yuan Yu-Chun: Die Behandlung des Gegensatzes, über strukturelle Verwandtschaft zwischen Hegels „Logik" und Nāgārjunas „Madhyamaka-Kārikā", Saarbrücken 1998 (Phil. Diss.)

Zaehner, Robert C.: Mystik – Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen. Mit einem Geleitwort von Alois M. Haas, Olten–Freiburg/Br. 1980 (engl. Originalausg. Oxford 1970)

Zeilinger, Anton: Einsteins Spuk. Teleportation und andere Mysterien der Quantenphysik, München 2005

Zhang Longxi: The Tao and the Logos. Literary Hermeneutics, East and West, Durham–London 1992

Zhang Longxi: The *Tao* and the *Logos:* Notes on Derrida's Critique of Logocentrism, in: Critical Inquiry 11 (1985), Chicago/IL, 385–398

Zhōng-huá-dào-zàng: ⟨edd.⟩ Zhāng Jì-yǐ et al., 49 Bde., ⟨coll.⟩ Chinese Daoist Association, Huá-xià-chū-bǎn-shè, Beijing 2004

Zhuāngzǐ: Nán-huá-jīng, ⟨ed.⟩ Harvard-Yenching Institute: Zhuangzi-yinde, A Concordance to Chuang Tzu, Sinological Index Series, Supplement No. 20, Taipei 1966 (repr.)

Zhuāngzǐ: Nán-huá-jīng, ⟨tr.⟩ Mair, Victor H.: Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu, Honolulu/HI 1998 ([1]1994)

Zhuāngzǐ-jí-shì: ⟨ed.⟩ Guō Qìng-fān, Zēng-bǔ-Zhōngguó-sī-xiǎng-míng-zhù dì 10 cè, Taibei 1962

Zhuāngzǐ-jí-shì: ⟨edd.⟩ Guō Qìng-fān / Wáng Xiǎo-yù, 4 Bde., Beijing 1985, Zhōng-huá-shū-jú (Reprint d. Ausg. 1961)

Ziarek, Ewa Płonowska: The Rhetoric of Failure. Deconstruction of Skepticism, Reinvention of Modernism, Albany/NY 1996

Zittlau, Jörg: Cogitum interruptum. Einführung in den Philosophismus, Düsseldorf 1986

Anhang

Abdruck des Briefs von Hans Gliwitzky
an mich vom 2. Februar 1990

Föhrenzell, 2. Februar 90

Sehr geehrter Herr Sturm!

Vielen Dank für Ihre Zeilen.
Da ich Ihnen mit dem 'irrig' zu nahe getreten zu sein scheine, zur Klärung dies:
ich wollte nur sagen, daß Sie sich irren, wenn Sie glauben, daß ich aus persönliches Beschäftigung mediche Philosophie kenne; nicht aber, daß meine Einsicht nicht auch die des alten Thomas gewesen sei. Die Wahrheit ist eben von niemandem zu pachten und – in welcher Tradition auch immer groß geworden – von jedem wieder neu einzusehen.
Übrigens: die 'visio beatifica' und das 'Stroh' über alles, was er geschrieben hat, sind die beiden Argumente, mit denen ich Thomas immer gegen die Thomisten in Anspruch nehme.

Mit freundlichen Grüßen
Ihr Hans Hemmerle

Es dürfte viele offene Türen zwischen uns geben. Spannend würde es allerdings bei jenen, die nicht von vornherein offen sind – wenn es solche gibt.

Namensregister

Autoren, Kompilatoren, Editoren, Übersetzer, historische und mythische Persönlichkeiten (nicht von Buch- und Werktiteln); ohne Verfassernamen überlieferte Quellenschriften

A

Adorno 582
Advayavajra 61-62
Agrippa 209, 449
Ainesidemos 429-431
Akira 317
Albert 209
Alston 593
Altmann 587
Ames 232, 373, 384-385
Anacker 401-402, 566-567, 575
Andersen 76
Angelus Silesius 289
Aṅguttara-Nikāya
Annas 117
Anonymus 585
Anselm
Antonios
Apple 304
'Arabi 56, 587
Aristokles 430
Aristoteles 54, 117, 138, 191, 200, 206, 209, 221, 268, 301, 312, 336, 511, 544-545, 547, 549, 564, 605
Arkesilaos 364, 431
Arnold 124, 332, 336
Arthavargīya-Sūtra 573
Āryadeva 62-63, 154, 294, 300, 351-352, 447
Asaṅga 300, 347-349, 451, 591
Aśoka 397
Assandri 130-131, 134-137, 418, 462
Aṣṭasāhasrikā 289, 296, 410-411
Aṣṭāvakra-Gītā 128, 289
Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna) 304-305
Aṭṭhakavagga 573
Aufrecht 75
Augustinus 84, 290
Aulus Gellius 426, 430
Avalokitavrata 366, 380
Ayyaswami/Aiyaswami Sastri 224, 314, 315, 364, 367, 372, 383-384, 608

B

Back 51, 107, 440
Baecker 213
Baggesen 502
Bahulkar 118
Bareau 231, 556
Barnard 254
Barnes 117
Barth 612
Barthes 152
Barua 145
Baumgartner 485, 498
Beierwaltes 272
Belvalkar 128
Běn-jì-jīng 417-418

Benavides 72
Bendall 332, 336
Bender 205
Berger 266, 270-271, 283
Berkson 115
Betz 587
Bhagavad-Gītā 221, 253, 382
Bharadwaja 138, 146
Bharati 60
Bhattacharya, K. 88, 231-235, 240, 242, 247-249, 269, 327, 385, 413, 571
Bhattacharya, V. 62, 78, 228, 250, 316, 397-398, 406, 420, 568
Bhavya 9, 76, 118, 152, 249, 258-259, 261, 264, 300-301, 304, 322, 324, 339, 348-349, 356-359, 361-369, 371-387, 391, 399, 406, 445, 454, 456, 532, 608
Bhayani 421
Biderman 434
Billeter 72
Birnbaum 528
Blau 70, 196, 239, 550, 590
Bloch 160-161
Blumenthal 285, 339, 445
Bocking 222, 268, 311, 416
Bodde 463, 471
Boese 249
Bohr 166
Brackert 512
Bradley 17, 70, 100, 164, 171, 174, 226, 280, 290, 327, 536, 555, 586, 610
Brauer 160
Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 120, 128, 180, 237-238, 244, 289, 379, 586
Bruno 56
Bu-ston 360
Buchheim 256
Buddha 68, 97, 125-126, 153, 154, 157, 159, 223-224, 234, 242, 251-254, 279, 306, 397-398, 405, 409-411, 415, 420, 422-423, 454, 475, 527-528, 530, 533, 557, 561, 571, 584, 592
Buddhaghosa 77, 240, 265
Buddhapālita 351-352, 384, 593
Buddhāvataṃsakamahā-vaipulya-Sūtra 402
Bühl 196, 206
Bugault 262, 545
Burton 264
Burtt 411
Bussanich 589
Butzenberger 53, 139, 597

C

Cai Zong-qi 101, 114
Candrakīrti 9, 51-52, 77, 105, 108, 121-122, 153, 186, 229-233, 249, 259-261, 263-267, 270, 280-285, 298, 318-330, 332, 337-338, 340, 351-353, 368, 384-385, 398, 405-406, 421, 457, 475, 532, 593, 595, 608
Caputo 115
Carpenter 68, 240, 250
Cascardi 210
Ceming 502-503, 519, 522, 524, 527
Cesana 17
Chadwick 88
Chalmers 223, 295, 389, 408-409, 423
Chan Wing-tsit 130, 458, 463
Chāndogya-Upaniṣad 61, 75, 180, 238, 586
Chang Chung-yuan 150, 471
Chatterjee 78, 105, 598
Chen Yu-hui 100

Cheng Hsueh-li 225, 314-315, 326, 453, 464, 468
Chéng Xuán-yīng 130-131, 133, 135-137, 469
Chi, Richard S. Y. 146
Chiron 302
Citsukha 413
Clemens Alexandrinus 289
Conze 58, 234, 243, 296, 431, 447, 562
Coomaraswamy 73, 128, 221, 242-243, 245, 254, 592, 607
Courcelle 587
Cousin 601
Coward 114
Cusanus 207, 441, 501, 540, 587, 588

D

D'Alfonso 449, 609
D'Amato 401-402, 566
Damaskios 132, 290, 400
Damayanti 412
Dâs 286, 503
Dasgupta, S. 244
Dasgupta, S. B. 300, 565
Daye 154, 275-276, 278
Decleva Caizzi 430
Del Toso 301, 363-364, 367
Deleuze 101
Della Santina 142, 226,
Demetrios 301-302
Derrida 69, 101-102, 113-117, 204
Descartes 55, 84, 103, 612
Deussen 128
Dhammapada 105, 225, 250, 253
Dharmakīrti 336
Dharmapāla 368
Diels 28, 87, 104, 252, 611
Diener 61
Dīgha-Nikāya 68, 240, 250, 420
Dignāga 138, 318, 334-336
Dillon 601-611
Dilworth 435
Diogenes Laërtios 209, 424, 426-427, 601
Dionysios Areopagita 289, 551
Dorje 54
Dostojewskij 527
Dragonetti 118, 282, 300, 557-558
Dreyfus 335, 384
Dumitriu 590
Dunkel 394
Dutt 301, 348-349, 591

E

Ebbatson 141, 385
Eckel 259, 264, 300-301, 324, 356-357, 359, 363, 365, 367-368, 370, 372-373, 378, 380, 384, 389, 399, 446, 457, 567, 591
Eckhart 49, 132, 237, 242, 289, 519, 522, 588, 607
Edgerton 306-307
Ehrhard 61
Ehrlich 17
Eisler 54, 224, 336
Elberfeld 82, 392
Eliade 119
Empedokles 104, 427
Epikouros 54
Eriugena 588
Euagrios Pontikos 289
Eusebeios 189, 426, 430

F

Falk 120, 240, 292, 345, 391, 559-560
Falletta 590
Fatone 436
Fălăng 475-476
Făzàng 392

Feer 252
Fenner 74, 260, 284, 320, 328, 332, 545
Ferber 296
Ferraro 313
Fichte 9, 17, 19-20, 25, 41, 44, 47, 69, 82, 84, 96, 100, 147-148, 161, 169, 171, 191, 253, 272-273, 286, 289, 302-305, 310, 330, 339, 346, 400, 443, 449-451, 453, 483-489, 491-498, 500-514, 516-527, 529-530, 541, 550, 575-578, 580-581, 583-584, 588-589, 591, 605, 607, 609-610
Fischer 169
Fischer-Schreiber 61
Forke 82, 611
Fox 467
Franke 410
Frauenstädt
Frauwallner 82, 269, 335, 384, 566, 571
Frege 605
Frenkian 56, 302
Freud 337
Friedrichs 61
Fries 209
Fuchs 196, 207, 216
Fung Yu-lan 458, 463, 471, 611

G

Gadamer 13
Gaiser 589, 590
Galtung 31
Gangadean 47, 57, 74, 103, 192, 278-279, 433, 555, 605-606, 611
Garfield 53, 84, 157, 219, 260, 280, 307
Garner 460, 471
Gauḍapāda 62, 76, 142-143, 420, 568
Geldsetzer 53, 81, 146-147, 221, 268, 295
Girndt 100, 273, 484, 495, 502-503, 513, 524
Glasenapp 82
Gliwitzky 305, 486-489, 499, 516-517, 526, 590, 664
Goedeckemeyer 430
Gödel 211
Görler 428
Goethe 217, 502
Gokhale 118
Goldenberg 48
Gómez 355
Gōng-sūn Lóng 327, 611
Gorgias 205, 255-256
Govinda 83, 145, 234, 288
Graham 246
Greimas 148
Grimm, Gebrüder 512
Gudmunsen 299
Günther 74, 146, 190-194, 550-551, 553-555
Guo Qing-fan 131, 134
Guō Xiàng 133-134
Guttmann 82
Gyel-tsab 339, 445

H

Haas 18, 42, 49, 83, 152, 214, 249, 254, 587
Hacker 411
Hadot 59, 118
Hahn 52, 124, 126, 223-224, 240, 282, 404
Halbfass 82
Halfwassen 43-44, 98, 100, 116, 163, 168, 176, 179, 191, 212, 249, 540, 553, 575, 588, 600-602
Hall 562
Han Ting-jie 268

Handiqui 412-413
Hantke 392
Harack 135
Harder 43
Hardy 228, 231
Haribhadra 340
Harris 324, 348, 446, 451, 538, 559, 563
Hasler 425
Hattori 335
Hauer 407
Hayes 78, 263, 334
Hechelmann 512
Hegel 74, 93, 100-101, 117, 147, 158-161, 168, 171, 191-192, 212, 313, 343, 400, 463, 502, 533-534, 536, 541, 546, 550, 582-584, 602
Heidegger 19, 45, 73, 86, 115-116, 175, 187-188, 452, 551
Heise 82
Heitmann 118, 357, 365, 371, 372, 378, 382, 385, 457
Herakleitos 28, 252
Hippolytos 427
Hiriyanna 398
Hodous 459, 475
Hölderlin 502
Holz 15, 431, 434
Hoornaert 385
Hopkins 9, 52, 124, 126, 218, 220-221, 223-224, 240, 282, 300, 349-350, 404
Huber 93, 95
Hübscher 291
Huìwén 155
Humboldt 502
Hume 55
Huntington 61, 232, 249, 260, 284, 320, 328-329
Husserl 19, 101, 162, 181, 192, 206, 289, 552

I

Iacopone da Todi 289
Ichigō 285, 338-340, 373-374, 381, 445
Iida 357, 365, 373, 388, 391, 562
Ikaros 515
Iti-Vuttaka 231
Izutsu 21, 22, 74, 107, 130-131, 274, 287, 405, 609

J

Jacobi 502
Jamieson 406
Jan Yün-hua 135
Jaspers 17, 86, 88-93, 103, 184-187, 521, 582, 588
Jayatilleke 50, 138, 146, 242, 523
Jha 296, 612
Jízàng ..9, 122-123, 133, 392, 408, 458-460, 463-465, 467-470, 472-477, 543-544
Jñānagarbha 370, 374
Jñānasārasamuccaya 63
Johannes(-Evangelium) 287, 494, 503-504
Johnston 64
de Jong 33

K

Kaccāyana 397-398
Kaehr 554
Kajiyama 323, 340, 368, 373, 376, 385, 391, 564
Kalupahana 66, 80, 125, 225, 307, 319
Kamalaśīla 298, 374
Kandel 611
Kant 24, 50, 117, 147, 178, 209, 224, 332, 336, 414, 444, 494, 604
Kantor 150, 155
Kapstein 54

Karneades 302, 364, 430-431
Katha-Upaniṣad 120
Katsura 50, 53, 70
Katz 9, 324-325, 388, 394
Kazanas 75, 239
Kellner 335
Kempski 500
Kena-Upaniṣad 238, 245, 289
King 232
Klein 594
Klibansky 98
Kloesel 227
Knoblock 238
Kobayashi 354
Koch 441
Kochan 9, 615
Kochumuttom 318, 402, 542
Korin 382
Koseki 458, 464, 474, 477, 544
Koval 302
Kranz 28, 87, 104, 252
Kripal 254
Kumārajīva 63, 221-222
Kumārila 354

L

Lactantius 54-55
Lai 9, 155, 392, 464-467
Lamotte 221, 258, 347-348, 573
Lang 154, 294, 447
Laṅkāvatāra-Sūtra 293, 333, 353-354, 474, 558, 565
Lǎozǐ 129-130, 132, 287
Lauth 160, 194, 494, 585
Lavater 502
Laycock 236
Lewis 519
Liebenthal 134, 398
Lindtner 33, 51, 61-63, 66, 76, 80, 118, 123, 153, 224, 229, 261, 266, 281, 292, 301, 304, 314, 316, 324, 329, 330, 335, 349, 351-354, 358, 362-364, 367, 369, 372, 378-379, 382, 385, 388, 405-406, 534, 557-558, 561-562, 588
Línjì 149-150
Lipman 339
Liu Ming-wood 122-123, 129, 343, 393, 458, 460, 463, 477
Lopez 340, 388, 398
Loy 69, 114, 118, 133, 224, 237, 278, 571
Lǔ-bù-wéi 238
Lǔ-shì-chūn-qiū 238
Luhmann 195-207, 210-211, 216
Lukas-Evangelium 251, 253
Luria 551
Lusthaus 542

M

Magid 500
Magliola 113-114, 276
Mahābhārata 128
Mahāyāna-Sūtra-Alaṅkāra 560
Mair 50, 130, 132
Maitreya, künftiger Buddha 251
Maitreya(nātha) 64, 347, 400-401, 539
Maitrī-Upaniṣad 180, 237, 247
Majjhima-Nikāya 123, 223, 289, 294-295, 389, 408-410, 423
Maldoner 110
Mall 15, 404, 436, 592
Māṇḍūkya-Upaniṣad 448
Manju 232, 255
Mansfeld 28, 252
Markus-Evangelium 253
Matthäus-Evangelium 251, 253
Mau 54-55
Maximus 56, 289
Maxzin 73
May, J. 156, 262, 267, 279

May, R. 82
McClintock 384
McEvilley 56, 73, 256-257, 302, 532
Meisig 440
Melissos 188
Merz-Benz 195
Meyendorff 297
Milindapañha 270, 306
Mipham 340, 445
Mishra 340, 445
Misra 246
Mitra 410
Miyamoto 472
Mohanty 59, 99, 246
Monier-Williams 106, 331
Moritz 82
Morris 82
Mou Tsung-san 257
Münnix 115
Mukerji 69
Muṇḍaka-Upaniṣad 354, 523
Murti 78, 100, 235, 299, 423, 536, 571

N

Nagao 9, 158-159, 226, 265, 308, 401-403, 564, 566
Nāgārjuna 16, 33, 50-53, 62-63, 65-67, 69, 71, 76-77, 88-89, 93, 100, 104-108, 112-113, 117-118, 121, 123-126, 134, 139, 146, 151, 153-160, 192, 218-219, 221-225, 229, 232, 234-236, 239-240, 246, 254-256, 261, 264-268, 274, 277, 279, 281-282, 286, 289, 292, 294-296, 298, 307, 311-314, 318, 321, 326-327, 340, 342-344, 351-353, 355, 360, 365, 369, 385, 393, 398-399, 403-406, 411, 415-416, 420-421, 424, 426, 431-434, 436, 439-440, 442-443, 445-448, 451, 453-454, 460, 464, 474-475, 487, 489, 498, 532, 534-536, 538-539, 543-545, 547-549, 552, 556-562, 566-568, 571-572, 574-575, 578, 585, 592-593, 597, 603, 605-606, 608
(Pseudo-)Nāgārjuna 64, 72-73, 129, 223, 258, 268, 315, 347, 406, 474, 561-562, 573
Nagashima 357-358, 362, 368, 378, 380
Nakamura 62, 265, 267, 311, 325
Nala 412
Ñāṇajīvako 208
Nanjio 293, 333, 354, 474
Narain 411
Nasu 325
Nef 53, 84, 149
Netti-Pakaraṇa 231
Neumann 585
Neues Testament 251, 504
Newland 361
Ng Yu-Kwan 53, 64, 68, 125, 142, 149, 257, 267, 408, 456-457, 548
Nguyen Ngoc Lien 151
Nietupski 532
Nietzsche 290
Niewöhner 82
Novalis 502
Nyanaponika 242

O

Occam 512
Oehler 336
Oesterle 291
Oetke 276, 416
Oldenberg 79, 229
Olivelle 412
Olson 114, 116
Otto 519

P

Padhye 255
Palamas 297
Pandeya 78, 232, 255, 346, 401-402, 411, 566
Papañcasūdanī 266
Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā 320
Pape 227
Paramatthajotikā 266
Parmenides 188
Patañjali 76, 104, 107, 110, 385, 406
Paul 52, 67, 82, 125, 138, 156, 403, 544, 546, 599
Peirce 227
Pérez-Ramón 234, 250, 253
Perleberg 611
Petersen 167
Philon 426, 504, 587
Photios 424, 427
Piṅgala 268, 311, 314, 351-352, 416, 475
Platon 54, 84, 87, 97, 111, 160, 162, 165, 188, 237, 256, 276, 434-436, 468, 553-554, 575, 588-590
Plotinos 44, 94-95, 128, 167-168, 178-179, 191, 207, 242, 249, 275, 289, 440, 485, 498, 513-514, 575, 612
Ploutarchos 426, 611
Popkin 69
Popper 209
Porphyrios 118
Potter 325, 330, 392
Prajñākaragupta 354
Prajñākaramati 63, 315-316, 329-330, 340
Prasad 64
Price 55
Priest 53, 84, 219, 280, 295, 307
Proklos 98, 104, 249, 272, 289, 297, 400, 600-603
Protagoras 87
Puhakka 150
Puligandla 47, 74, 83, 103, 166, 170-171, 177, 181, 224, 319, 515, 536, 550, 552, 606
Pyrrhon 428-431, 436, 520

R

Radhakrishnan 128
Rahula 223, 251, 308
Raju 81, 299, 318-319, 603-604
Rāmana Maharṣi 243
Rāmāyana 243
Randle 436
Rastogi 397
Ratnacūḍa-Sūtra 331-332, 336
Ratnakūṭa-Sūtra 421
Reich 31
Reiser 587
Ṛg-Veda 75, 587
Rhys Davids, C. A. F. 145
Rhys Davids, T. W. 68, 75, 240, 250, 398, 405
Riegel 238
Robinet 130-133, 135-137, 418, 607
Robinson 52, 138, 257, 399, 475, 548
Rombach 14
Rouse 332, 336
Ruegg 16, 51-52, 152, 261, 384, 548, 612
Rufener 43
Rukmani 110
Russell 536, 582, 590

S

Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra 402

Saffrey 104
Salvini 219, 263, 269, 271
Samādhirāja-Sūtra 231, 421
Saṃdhinirmocana-Sūtra 565
Saṃyutta-Nikāya 252, 288-289, 294, 397-398, 423, 447
Śaṅkara 69, 78, 108-109, 115-116, 129, 142-143, 237, 289, 318-319, 448-449, 519, 568, 593, 603, 605-606
Śāntarakṣita 298, 332, 339-340, 373-374, 445
Śāntideva 63, 227-228, 249-250, 316, 332, 336, 593
Saraha 63, 421
Sārattha(p)pakāsinī 266
Śatapatha-Brāhmaṇa 128
Schayer 234, 279, 422
Scheler 17-18
Schelling 161, 171, 191, 212, 484-485, 502, 515, 588
Schiller 502
Schleichert 82
Schmidt-Leukel 224, 404
Schmithausen 50, 126
Schmitt 84
Schmucker-Hartmann 148, 505, 512
Schneider 20-21, 170, 502, 510, 550, 580, 582-583
Scholem 82, 500
Schopenhauer 171, 290-291, 504
Schreiner 407
Schrödinger 166-167, 238
Schulze 585
Seidenstücker 253
Sēngcàn 42, 289
Sēngzhào 133
Sextos Empeirikos 54, 87, 209-210, 256, 302, 364, 424-427, 431
Sextos Pythagoreios 88
Sharf 137, 462
Sharma, C. 105, 296, 413, 449, 564
Sharma, P. 228, 250, 316
Shastri, D. S. 412
Shastri, J. L. 75, 85, 120, 128, 237-238, 244-245, 412, 448, 523
Shih Chang-qing 9, 458-460, 475-477
Shulman 282, 285, 326, 448, 532, 538-539, 541-543
Silburn 412
Simplikios 611
Singh, B. R. 239
Sion 433
Smith 76
Sōgen 465
Sokrates 359, 479, 588-590
Soothill 459, 475
Sophokles 86
Sparrer 151
Spencer-Brown 213
Speusippos 116-117
Sprung 320, 332
Śrīharṣa 296, 412-413, 611-612
Staël-Holstein 513
Stcherbatsky 117, 318, 332, 336, 401-402, 422, 566
Stede 75, 250, 398, 405
Steel 98, 297, 601, 603
Steinkellner 317, 334-335
Steinthal 231, 419-420
Stilpon 188, 327, 611
Streng 299
Sturm 50, 52, 54-56, 67, 73, 82, 91, 96, 100, 103-104, 109-110, 119, 129, 142, 147, 162, 182, 192, 206, 234, 237, 257, 275, 288-289, 390, 399, 406, 422, 424, 426, 428, 431, 436, 463, 479, 485, 489, 498, 515, 519-520, 524, 552, 599, 607
Subhāṣitasaṃgraha 63

Sukthankar 128
Sumaṅgalavilāsinī 240, 265-266
Sureśvara 520
Sutta-Nipāta 76, 241-242
Sutton 80
Suzuki 232, 293, 474
Śvetāśvatara-Upaniṣad 523
Swanson 155, 467, 474, 477
Sweet 317, 359-360

T
Tachikawa 52, 66-67, 138, 140, 156-157, 274, 307, 323
Taimni 107
Taittirīa-Upaniṣad 237
Takasaki 51, 64, 263, 265-266, 537
Tanji 118, 298, 322
Tarán 117
Tarski 211, 582
Tauscher 77, 260, 308, 320, 357-358, 364, 366-368, 378, 380, 384
Tillemans 53, 298, 547, 597
Timon 429-430
Tola 118, 282, 300, 557-558
Traub 495
Trenckner 223, 295, 389, 408-409, 423
Tripād-Vibhūti-Mahānārāyaṇa-Upaniṣad 412
Tsongkhapa 77, 358, 360-361, 366
Tucci 52, 124, 126, 223, 404, 406
Tuxen 556, 593
Typhõn 479

U
Udāna 231, 419-420
Upasīva 241

V
Vaccha 422-423
Vaidya 63, 128, 316, 329-330, 340, 411
de la Vallée Poussin 80-81, 232, 249, 260, 284, 306, 320, 323, 327-330, 340, 372, 383-384, 407, 532, 567, 608
Vallin 105, 247
Vālmīki 244
Varga von Kibéd 151, 213
Vasubandhu 167, 285, 289, 382, 400, 402, 447-448, 451, 538-542, 560, 562, 565-567, 574, 577-578
Venkata Ramanan 72-73, 142, 290, 573-574
Verweyen 84
Vetter 78, 84, 140, 235, 249, 254, 289, 306, 326, 329, 341-344, 447, 553, 609
Visvader 73
Volk 101, 152

W
Wahl 257
Walker 169
Walleser 222, 311, 416, 423
Walser 235
Wang Xiao-yu 131, 134
Warder 265
Wayman 53, 118, 142, 149, 153, 232
Weber 128
Weber-Brosamer 51, 107, 440
Weißhuhn 502
Weizsäcker 166, 169
Westerink 104
Whicher 109
Whitehead 290
Widmann 161, 449, 511, 530, 584
Wilkins 587

Williams 66, 218, 573
Willis 301, 348, 591
Wilmore 210
Wiltsche 206
Wimmer 138
Windisch 231
Wisser 17
Wittgenstein 5, 12, 141, 195, 198, 242
Witzel 239
Wohlfart 82
Woodward 420
Wu Chi-yu 417-418

X

Xenophanes 188
Xuánzàng 221

Y

Yājñavalkya 127-128, 247-248
Yamaguchi 108, 447
Yamashita 70
Yan Ling-feng 136-137
Yan Yün-hua 135
Yeh 114
Yogavāsiṣṭha 244-245, 289
Yòngjiā 471
Yu Shi-yi 130, 135, 470
Yuan Yu-Chun 100

Z

Zaehner 253-254
Zeilinger 167
Zenon Eleates 188, 611
Zhang Longxi 115, 158
Zhìcáng 467
Zhìyǐ 53, 142, 149-150, 155, 392, 467
Zhōng-huá-dào-zhàng 418
Zhuāngzǐ 50, 72, 114-115, 130-133, 417, 463
Ziarek 210
Zittlau 143

ISBN 978-3-937736-14-3